

فلسفة العصور الوسطى

تأليف
عبد الرحمن بدوي

الطبعة الثالثة
١٩٧٩

الناشر

دار القلم
بيروت - لبنان

وكالة المطبوعات
الكويت

فلسفة
العصاة الوسيط

فلسفة العصور الوسطى

تأليف
عبد الرحمن بدوي

الطبعة الثالثة
١٩٧٩

الناشر

دار القلم
بيروت - لبنان

وكالة المطبوعات
الكويت

مؤلفات

الدكتور عبد الرحمن بروى

(١) مبتكرات

- | | |
|--------------------|--------------------------------|
| ١ - الزمان الوجودى | ٤ - الحور والنور |
| ٢ - هموم الشباب | ٥ - هل يمكن قيام أخلاق وجودية؟ |
| ٣ - مرآة نفسى | ٦ - نشيد الغريب |

(ب) دراسات أوربية

- | | |
|-------------------------|--------------------------------|
| ١ - الموت والمعبرة | ٢ - دراسات فى الفلسفة الوجودية |
| ٣ - فلسفة العصور الوسطى | |

خلاصة الفكر الأوروبى

- | | |
|--------------|-------------------------|
| ١ - نيتشه | ٥ - أرسطو |
| ٢ - اشپيجلر | ٦ - ربيع الفكر اليونانى |
| ٣ - شوبنهاور | ٧ - خريف الفكر اليونانى |
| ٤ - أفلاطون | |

(ج) دراسات إسلامية

- | | |
|--|---|
| ١ - التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية | ٤ - الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى |
| ٢ - من تاريخ إلحاد فى الإسلام | ٥ - أرسطو عند العرب |
| ٣ - شخصيات قلقة فى الإسلام | ٦ - المثل العقلية الافلاطونية |

- ٧ — منطق أرسطو (٣ أجزاء) ١٨ — ابن سينا : البرهان (من الشفا)
 ٨ — شهيدة العشق الإلهي ١٩ — الافلاطونية المحدثة عند العرب
 ٢٠ — أفلوطين عند العرب (رابعة العدوية)
 ٩ — شحطات الصوفية (أبو يزيد) ٢١ — المبشر بن فائق : مختار الحكم
 ٢٢ — قلهوزن : الخوارج والشيعة (البسطامي)
 ٢٣ — أرسطوطاليس : الخطابة
 ١٠ — روح الحضارة العربية ٢٤ — ابن رشد : تلخيص الخطابة
 ١١ — الإنسان الكامل في الإسلام ٢٥ — مؤلفات الغزالي
 ١٢ — الإشارات الإلهية للتوحيد ٢٦ — أرسطوطاليس : الطبيعة وشروحه
 ١٣ — مسكويه : الحكمة الخالدة للعربية
 ٢٧ — رسائل ابن سبئين
 ١٤ — الشعر لأرسطوطاليس ٢٨ — السماء والعالم والآثار العلوية لأرسطو
 وشروح الفارابي وابن سينا
 ٢٩ — مؤلفات ابن خلدون
 ٣٠ — حازم القرطاجني ونظريات أرسطو وابن رشد
 ١٥ — الأصول اليونانية للنظريات في الشعر والبلاغة
 للسياسية في الإسلام ٣١ — مخطوطات أرسطو في العربية
 ١٦ — في النفس لأرسطوطاليس مع الآراء الطبيعية لفلوطرخس
 ١٧ — ابن سينا : عيون الحكمة

(٤) - ترجات - الروائع المائة

- ١ — ايشندروف : من حياة حائر بأثر ٤ — بيرون : أسفار اتشيلد هارولد
 ٢ — فوكيه : أندنين • — جيته : الأنساب المختارة
 ٣ — جيته : الديوان للشرق ٦ — تربنفس : دون كيخوته

الفهرس

صفحة							
تصدير	ز — يد
مشكلة الفلسفة المسيحية	١ — ٥
خصائص الفلسفة المسيحية	٥ — ٦
فكرة الفلسفة المسيحية	٦ — ١٤
القديس أوغسطين	١٥ — ١٦
حياته — العقل والنقل — مشكلة المعرفة — مشكلة الألوهية — مشكلة							
العالم — مشكلة النفس — المشكلة الأخلاقية — المشكلة السياسية							
للمصور الوسطى	٤٠ — ٤٢
الفلسفة المدرسية	٤٣ — ٤٥
يوحنا اسكوت اريجين	٤٦ — ٦٠
حياته — مشكلة القدر ، وحرية الإرادة — نظرية الوجود							
مشكلة الكليات في القرون الثلاثة الأولى من العصور الوسطى	٦١ — ٦٤
القديس أنسلم	٦٥ — ٧٨
العقل والإيمان — براهين وجود الله — صفات الله — مشكلة الكليات							
للقرون الثاني عشر	٧٩ — ٨٦
أييلارد	٧٩ — ٨٤
مدرسة الشارترين	٨٤ — ٨٦
للقرون الثالث عشر	٨٧ —

صفحة						
٩٢ — ٨٧	تأثير أرسطو، والنهضة الارستطالية الجديدة	
٩٣ — ٩٢	١ - المدرسة الأوغسطينية	
١٢٨ — ٩٤	القديس بونا فتورا	
					منهج بونا فتورا - العقل والنقل - وجود الله - برهان وجود الله -	
					صفات الله - فكرة « الكلمة » ، العلم الإلهي - الإرادة والقدرة -	
					الخلق - ابطال اللامتناهي وقدم العالم	
١٣١ — ١٢٨	٢ - التيار الارستطالي	
١٦١ — ١٣١	القديس توما الأكويني	
					العقل والنقل - براهين وجود الله - صفات الله - الخلق	
١٦٥ — ١٦١	٣ - الرشدية اللاتينية	
١٧٢ — ١٦٦	٤ - للنزعة العلمية	
					روبير جروستيت - روجر بيكون	
١٨٠ — ١٧٣	دنس اسكوت	
١٩٠ — ١٨١	للقرن الرابع عشر	
١٩٠ — ١٨٢	أوكام	
١٩٥ — ١٩٠	نظرة عامة إلى فلسفة المصور الوسطى	

تصدير عام

كلمة « المصور الوسطى » : تنير عادة في أذهان الفاس معاني مردولة نحمد الله على أن البحث الحديث قد خلصنا منها . ومن هذه المعاني أن العقل الإنسانى كان مستعبداً لسلطة خارجة عنه فلا يملك حرية التفكير إلاّ فى داخل النطاق الذى حدده النقل أعنى الإيمان ، وأن الفلسفة تبعاً لهذا يجب أن تكون فى خدمة اللاهوت ، وأن المعرفة ينبغى أن تستهدف هدفاً واحداً هو سبيل النجاة التى هى الغاية العليا لسلوك الإنسانى كله ، فلا تطلب المعرفة لذاتها ولا يُبحث فى العلم لمعرفة أسرار الطبيعة وتمسكين الإنسان من الإفادة أكبر الإفادة منها ، وإنما تطلب لتحقيق نجاة الروح الإنسانية . ونجاتها ليست إلاّ فى الإيمان ، حتى إن تياراً قوياً ظل يستبدّ بالعقل فى العصر الوسيط كله كان يدعو إلى الاقتصار على الإيمان كما هو بلا تعقل ولاتأويل ، أو إلى تعمق الإيمان بالمجاهدات والرياضيات الروحية والتأمّل الخالص فى حالٍ من الذّكر مستمرة . بيد أن تياراً آخر ظهر منذ فجر هذه المصور دعا أصحابه إلى تعقل مضمون الإيمان والعقيدة ، لأن الإيمان المقرون بالتعقل خيرٌ من الإيمان الساذج الخالى من كل تعقل . واستمر التيار يقوى ، رغم العقبات الشديدة التى أقيمت فى وجهه ، إلى أن أصبح المسلمّ به عامّة أن التعقل ضرورىٌّ لنسرة الإيمان نفسه ، ولا ضرر على الإيمان من التعقل ، بل بالعكس ، وإن كان ثمة تحديد لميدان كليهما من حيث أن ثمة أموراً لا يلىق بالعقل الخوض فيها لأنها من خصائص الإيمان ، كما أن ثمة أخرى لا يمتنى الإيمان أن يكون الرأى فيها كذا أو كذا . فعلوم المنطق والطبيعيات والرياضيات لا محل لمنهج الإيمان فيها ، كما أن المعجزات والعقائد المخارقه بمعزل عن سلطان العقل . والإبان يستمد مبادئه من الله عن طريق

الوحي ، أما العقل فيستمد مبادئه من الطبيعة والواقع الخارجى أو الذاتى . وإذا أدى البحث فى الواحد إلى تناقض مع نتائج الآخر فلا بد من التوفيق إن أمكن ، وإلا فليترك كل شأنه بوصف ذلك من خصائصه . فليس ثمة تعارض أو تناقض حقيقى ، بل اختلاف فى وجهة النظر . وليس فى هذا قول بازدواج الحقيقة بل هو مجرد تمييز بين نظامين متباينين .

ومن هذه المعانى المزدولة كذلك أن العقل قد شغل نفسه بأمور مجردة خيالية لانفيد الإنسان فى حياته الواقعية ، بل تبعد به عنها بعداً ضاراً ، وأنه قد حمل نفسه أعباء لا قبل له بها ولا جدوى من الاشتغال بها ، كالبحث فى الكليات أى التصورات الكلية ، وفى وحدة العقل الإنسانى عند الناس جميعاً أو فرداً نيته ، وفى الطبائع الخاصة بالأشياء ، وفى أمور الدين والآخرة والملائكة - وهى أمور كان الأولى تركها للآهوت وعدم انشغال العقل الفلسفى بها مما كان سبباً فى فيض مروع من المناقشات الجوفاء والزائفة . وإذن ففلسفة المصور الوسطى الأوروبية كانوا إنما يشغلون أنفسهم بالمعانى الخاوية والموضوعات المجردة الزائفة .

فطوبى للعقل الحديث إذن ، ذلك الذى خلصنا من هذا كله وانصرف إلى الطبيعة والوجود يستكشف قوانينه وقواه ، ويستغل هذه الاكتشافات فى تسخير قوى الطبيعة لمنفعة الإنسان ورفع مستواه فى كل ناحية ، وذلك عن طريق الصناعة الفنية التى لها الفضل فى إيجاد هذا التقدم الرائع المستمر الذى ننعم بهامره اليوم وغداً !

يبد أن فى اتهام المصور الوسطى بهذا كله شيئاً من المبالغة أو بالأحرى من قصور التقدير . إذ الفلسفة فى أى عصر ، وإن استهدفت أن تكون أزلية ، فإنها مع ذلك لا تستطيع إلا أن تتأثر بالروح السائدة فى العصر ، وأن تستمد

بالتالى موضوعاتها الرئيسية من التيارات العامة المنتشرة فيه ، وأن تجول فى الإطار الذى يفرضه . وإنسان العصر الوسيط إنسان ساذج الإيمان ، مشغول بأمور الآخرة وحدها ، هدفه فى الحياة طلب الخلاص من الحياة طمعاً فى نعيم الآخرة ، مفطور بحكم بدائنته — لأن شعوب أوروبا كانت آنذاك بدائية أولية متوحشة فى معظم أحوالها — تقول إنه مفطور على اعتقاد الخوارق والمعجزات ورؤية كل شيء منسوباً إلى القوى المستسرة التى لا يراها ولكنها تعمل عملها فى كل شيء وهى اللعل الحقيقية فى نظره التى تختفى وراء كل الحوادث . يضاف إلى هذا الجمل الفطرى أن الثقافة كانت معدومة تقريباً ، لا يقوم على بعض هزيل منها إلا نفر قليل جداً من الرهبان المحدودى الآفاق بحكم توجيههم ووظائفهم فى الحياة ، وكانت أوروبا قد انقطعت صلتها نهائياً — أو على نحو شبه نهائى — انقطعت صلتها بالتراث اليونانى . ولهذا فإن تطور الفكر فى المصور الوسطى ظل مرتبطاً بمقدار ما ينكشف له من آثار الفكر اليونانى ، حتى إذا ما عرف منه جزءاً ضخمًا عن طريق الترجمة من العربية فى النصف الثانى عشر والنصف الأول من القرن الثالث عشر ثم عن طريق الترجمة عن اليونانية مباشرة فى النصف الثانى من القرن الثالث عشر وماتلاً ذلك من قرون بدأ دور العقل يظهر بجلاء ، وبدأ يعنى بالبحث فى الطبيعة وفى العلوم الدينية ويكاد أن يصرف معظم قواه للبحث فيها والافتصار على قليل متضائل شيئاً فشيئاً من اللاهوت . حتى إن القرن الثالث عشر فى أواخره والقرن الرابع عشر بأكمله ليسهذان تطوراً هائلاً فى اتجاه العصر الحديث ، يعطى الحق لمن يقولون إن « النهضة » المزعومة Renaissance لم تكن نهضة بل كانت تطوراً طبيعياً واستمراراً لتيار قوى بدأ من أواخر القرن الثالث عشر . وإذن فالعقل لم يتحرر لأول مرة فى عصر النهضة ، بل تم تحرره تدريجياً منذ ذلك التاريخ حتى بلغ أوجه فى القرن السابع عشر .

وهذا الاتجاه إلى إعادة تقويم العصور الوسطى وتقديرها على نحو عادل نزيه قد بدأ بعد الحرب العالمية الأولى ؛ والأبحاث المتوالية في هذا الميدان تزكّيه .

ونود الآن أن نرسم الخطوط العامة لتطور الفكر الفلسفي في العصور الوسطى الأوروبية ، هذا التطور الذي يبدأ حقاً من يوحنا الأريجنى في القرن التاسع الميلادي ، وينتهي في القرن الرابع عشر عند وليم أوكام .

ومنحنى هذا التطور تسوده قوتان فمالتان : النزعة الأفلاطونية من جهة ، والنزعة الأرسطية من جهة أخرى . وإلى الأولى ينسب يوحنا الأريجنى وللقديس أنسلم وأبيلارثم بونا فنتوراودنس اسكوتس واكهرت ؛ وإلى الثانية ينتمى روسلان وألبرتس الكبير وتوما الأكويني والرشدية اللاتينية على أن كلتا النزعتين تشترك مع الأخرى في الخصائص الأخرى العامة التي ذكرناها ، وإنما الخلاف في طريقة تناول المسائل وفي جزئيات هذه المسائل .

ففي مشكلة الكلّيات أى المعانى أو التصورات للكلية مثل إنسان ، يرى أصحاب النزعة الأفلاطونية الأفلوطينية أن للكلّيات وجوداً واقعياً أسمى من الوجود الذى للأفراد ، فالإنسان الكلّى موجود واقعياً وهو أحقّ في الوجود من زيد وبكر وعمر ؛ بينما أصحاب النزعة الأرسطية يرون أن الوجود الحق هو وجود للفردى ، أما الكلّى فلا وجود واقعياً له ، بل هو مجرد اسم أو صوت . ولهذا سمى الأولون باسم « الواقعيين » والأخرون باسم « الاسمين » والمشكلة قد تبدو لأول وهلة بسيطة ، ولكن نتائجها فيما بعد ذلك من الأقوال الفلسفية خطيرة .

وفي مشكلة العقل والإيمان ، كان أصحاب النزعة الأفلاطونية الأفلوطينية أكثر ميلاً إلى توكيد تطابق العقل والنقل ، بينما أصحاب النزعة الأرسطية رأوا

أن لا مفر من تمييز ميداني كليهما تمييزاً واضحاً ؛ فثمة موضوعات من شأن العقل ، وثمة أخرى من شأن الإيمان ، ولا مدخل لأحدهما في الآخر .

على أن أصحاب النزعة الأولى تستولى عليهم تقوى حادة تصل إلى حد التصوف العالى والروحانية الخلفة فى الآفاق العلى ، أما أصحاب النزعة الأرسطية فأقرب إلى المنطق العقلى الصريح والارتكاز إلى الأمور المحددة العينية ، وأبعد عن التحليق فى سبحات التصوف ، ولهذا فإن اتجاههم العقلى أقوى من الانجاء العقلى عند الأوليين .

وهذا يظهر بوضوح فى براهين وجود الله . فبرهان القديس أنسلم ، وهو المعروف بالحجة الوجودية أو الأنتولوجية ، يقوم على أساس أن ما يتصوره العقل معنى كلياً لا بد أن يكون له وجود حقيقى ، فالوجود فى الذهن نوع من الوجود الحقيقى . وعلى هذا قال إن الكائن الذى لا يمكن أن يتصور أكل منه لا بد أن يوجد فى الذهن وفى الواقع معاً ، لأنه إذا وجد فى الذهن دون الواقع لا يمكن تصور كائن أكل منه له وجود فى الواقع ، وهذا الثانى هو الكائن الذى لا يمكن تصور أكل منه . وإذن فالكائن الذى لا يتصور أكل منه لا بد أن يكون موجوداً فى الواقع كما هو موجود فى الذهن معاً . وفى هذا البرهان يظهر أثر مشكلة الكليات بوضوح تام .

وبرهان القديس بوناڤتورا يخلق فى إشراق صوفى بعيد عن البرهان العقلى . فالحياة فى نظره سفر إلى الحق ، والطريق واضح إليه ، دلنا عليه الإيمان ودفعنا الحب إلى السير فيه . والطريق إلى الله فيه مدارج ثلاثة : الأول هو للكشف عن آثار الله فى العالم المحسوس ؛ والثانى هو : تفقد صورة الله فى نفوسنا ، والثالث يمازى نطاق المخلوقات وينفذ إلى الدعيم فى عليين عند الحضرة الالهية . والدرج الأول فيه إشارة إلى البراهين العادية لوجود الله ، ولكنه لا يقف عندها

طويلاً لأن الهدف هو إدراك الله مباشرة حاضراً في الأشياء : في حركتها ونظامها ومقياسها وجمالها وترتيبها .

وعلى العكس من هذا نجد أكبر ممثلي النزعة الأخرى، وهو القديس توما الأكويني ، بصوغ براهين وجود الله صياغة فنية منطقية محكمة كما تقتضيها شرائط البرهان المنطقي الأرسطي . يقدم لنا خمسة براهين يستمدّها من الحركة وضرورة انتهائها إلى محرك أول غير متحرك هو الله ، ومن التمييز بين الممكن والواجب في الوجود وضرورة الانتهاء إلى واجب الوجود ، ومن النظر في مسألة العلل والمعلولات وهي بالضرورة تؤدي إلى القول بعلّة أولى هي علّة العلل وهي الله ، ومن النظر في درجات الكمال في الوجود وضرورة القول بأنها ترتد في النهاية إلى كمال مطلق هو الله . وخامسها مستمد من النظر في النظام الذي يسود الكون مما يؤذن بغائية فيه ، وهذه الغائية لا بد أن يكون موجد هاعلة عاقلة أولى هي الله .

على أن المصور الوسطى الأوربية عرفت شخصيات أخرى فريدة جريئة لها أصالتها .

أولها بطرس أبيلارد ، هذه الروح المغامرة الوثابة المكافئة الجريئة النائرة الوجدان ، عاشق هلويز ، التي انتهى عشقه لها إلى مأساة دامية أصابت كليهما والفاس مختلفون في تقدير أعماله الفلسفية ، فمنهم من يرى فيه المفكر الحر الذي حمل على سلطة الكنيسة والآباء الكبار . وأشاد بالعقل وحده ، وأبان عن تناقض أقوال للكتب المقدسة وآباء الكنيسة ، حتى نظروا إليه أنه المبشر الأول بحرية الفكر ومن أقوى دعايتها . وفريق آخر منهم جيلسون مؤرخ للفلسفة في المصور الوسطى المشهور ، يرفض هذا التصوير لموقف أبيلارد وبلقي به في مخزن عاديّات الأساطير التاريخية ، ويرى فيه خاضعاً للكنيسة وسلطانها والدين وآباء الكنيسة . ولا شك أن أرى جيلسون هذا مبالغ فيه كثيراً ولا يمتد فيه

إلا على أقوال وردت في رسائل أيلارد إلى حبيبته هلويزا بعد المحنة الكبرى مباشرة ، ولذلك كان في حالة غير طبيعية . بل الواضح أن اتجاه فكره العام هو إلى تحرير الفكر من سلطان النقل ونحكي العقل في كل الأشياء .

وله موقف خاص في مشكلة الكلّيات بين الواقعيين والاسميّين . إذ يقول : إن للعقل يدرك الاشتراك بين أفراد النوع ويجرّدها ، والعقل يبدأ من الفردى المحسوس وينتهى إلى الصورة المجردة ، ولكن هذه الصورة المجردة تحتفظ بآثار من أصولها الفردية ، ولهذا فإن الكلّ ليس شيئاً عينيّاً ، كما أنه ليس مجرد اسم ، بل هو مزيج من كليهما . فالكلّيات أسماء تدل على أشياء .

وكان أيلارد أيضاً بارعاً في الجدل صرع خصومه جميعاً في حلبة المناقشات والمسابقات التي كان حريصاً على الخوض فيها والاصطدام حتى بأسانده . وفي هذا ظهرت لديه قوة على النضال لا تضارعها قوة .

والشخصية الأخرى هي روجر بيكون الذي دعا إلى تحليل الفلسفة من كل ما يعوق تقدمها ، وأولها للسلطة الكنسية وسلطة أرسطو نفسه . وعنى خصوصاً بالرياضيات لأنه رأى أن كل ظواهر الطبيعة تتم وفقاً لخصائص وعمليات رياضية ثم احتفل بالتجريب لأنه رأى أن البرهان بالتجربة أقوى من كل دليل ، لأن التجربة تقنعنا أكثر مما يقنعنا الدليل العقلي النظري والتجربة تكفي لليقين ، بينما الدليل العقلي قد لا يكفي . ولهذا جعل التجربة الأساس والمصدر لكل معرفة علمية ، ومن هنا نجد كلمة العلم التجريبي — *scintla ex perimenta lis* تظهر لأول مرة في التاريخ عند روجر بيكون . ويمتاز العلم التجريبي من سائر أنواع المعرفة بثلاث ميزات : الأولى أنه يولد اليقين التام ، والثانية : أن العلم التجريبي يقوم حيث تنتهي للعلوم الأخرى ويبرهن على حقائق لا يمكن الوصول إليها بغير طريق التجربة ، مثل البحث في إطالة الحياة . والثالثة أنه أقدر على اكتشاف أسرار الطبيعة والكشف عن الماضي والمستقبل .

وبهذا بدأ روجر بيكون طريق العلم للتجريبى الذى سيعاود البحث فى مناهجه سميّه الآخر فرنسيس بيكون بعده بأربعة قرون أو أقل قليلا .

وفى هذا الاتجاه للتجريبى العلمى سارت آخر شخصية فلسفية بارزة فى المصور الوسطى ونعنى بها وليم أوكام الذى دعا إلى قيام المعرفة على أساس البينة المباشرة للعيان العقلى وللعيان الحسى فى التجربة ، وأفاد كثيراً من استخدام مبدأ الاقتصاد فى الفكر وذلك بعدم الإكثار من الأسباب من غير داع، وعن طريق هذا المبدأ خلص الفلسفة من الماهيات المجردة والملل الخيالية التى كانت تنتحل لتفسير الأشياء . وقال إنه للبحث عن علة ظاهرة يجب القيام بالتجارب فهى وحدها التى تدل عليها بيقين . وبهذا المنهج أهوى على المذاهب السائدة فى الفلسفة المدرسية حتى قضى عليها الواحد إثر الآخر ، وفى الوقت نفسه دعا إلى قيام البحث العلمى الدقيق على أساس التجريب ، فنشأت حركة علمية رائعة فى النصف الثانى من القرن الرابع عشر كانت النذير بانتهاء الأبنية الاسكلائية الشائخة التى أقامها توما وبونافنتورا ، والبشير بالحركة العلمية والفلسفية العقلية الخالصة فى العصر الحديث .

وهكذا انباج من ظلمات أوائل المصور الوسطى فجر العلم والفكر الحديث ، والنضل فى ذلك لرجال الفلسفة فى المصور الوسطى جميعاً ، فبهم تخلصت الإنسانية من قيود العبودية الفكرية واندفعت إلى طريق الحرية التى تسير فيه اليوم قدماً إلى مستقبل وضاء . (*)

القاهرة فى سنة ١٩٤٢

عبد الرحمن بروى

* اعتمدنا فى هذا الكتاب على مؤلفات جيلسون E. Gilson وجرايمان Grabmann وألويس ديف Alais Dempf ولم نحتاج إلى ذكرها تفصيلاً وتحديد مواضعها حتى لا نخرج على الغرض الذى توخيناه فى هذا العرض البسيط

مشكلة الفلسفة المسيحية

لعل من التناقض في القول أن يقال إن هناك فلسفة مسيحية ، وذلك لأن كلا من الفلسفة والدين له ميدان خاص . وهذان الميدانان هما ، في رأى الأغلبية ، متعارضان متناقضان ، فالفلسفة تقوم على العقل وحده بينما الدين يقوم على الإيمان ، فهو يتنافى تماماً مع ما تقتضى به الفلسفة . فكان من الطبيعي أن تثار مشكلة إيجاد فلسفة مسيحية سواء في المصور الوسطى ، وفي أى عصر كان . وقد أثار هذه المشكلة أحد رجال الدين أنفسهم : فنحن نشاهد أن كثيراً من رجال الدين المسيحي ، وعلى رأسهم القديس برنار والقديس بطرس دمياني ، يقولون إن الدين المسيحي ليس في حاجة مطلقاً إلى الفلسفة لأن موضوع الدين المسيحي « فكرة الخلاص » التي لا صلة لها بالفلسفة . بل لعل الأرجح أن يكون اشتباك الفلسفة بالدين في هذه المسألة مما يضر بالدين وبالغاية التي ينشدتها الإنسان من وراء الدين ، وهذه الغاية هي الخلاص — لهذا نرى دمياني يقول إنه لا حاجة للدين إلى الفلسفة ، وعلى هذا الأساس لا يمكن أن توجد فلسفة مسيحية .

ويقال هذا الرأى تماماً ، ولو أنه يفضى إلى نفس النتيجة ، رأى العقليين الذين يقولون بأن الدين يقوم على اللاعقل ، بينما تقوم الفلسفة على ماهو عقلى ، ولهذا لا يمكن أن نجعل الفلسفة تشغل بالدين دون أن يكون في ذلك خطر على الفلسفة نفسها ، إذ من المستحيل أن نجتمع بين اللاعقل ، والعقل ، ومعنى هذا أن للدين كما أن للفلسفة ، ميدانه الخاص ، وليس ثمة صلة بين الميدانين . نعم ! قد يكون من بين المسيحيين من هم فلاسفة ، لكن لا يمكن للفلاسفة أن يكونوا مسيحيين ، أى لا يمكن أن توجد فلسفة مسيحية . وهذا في المعنى يقول لودفيج فويرباخ Ludwig Feuerbach في كتابه « جوهر المسيحية » إن من غير المعقول أن يتحدث الإنسان عن فلسفة مسيحية ، كما أنه

من غير العقول أن يتحدث الإنسان عن كيمياء مسيحية أو فلك مسيحي أو علم مسيحي بالمعنى المحدود المفهوم من كلمة « علم » .

لكن جاء بعد ذلك تيار ثالث ، أقرب ما يكون إلى هذا التيار الثاني . وأهمية التيار الجديد أنه قد وجد بين رجال الدين أنفسهم أو على الأقل بين المنشيعين للمذاهب الدينية ونعنى بهم المدرسين المحدثين Les néo-Scholastiques . يقول هؤلاء إن الفلسفة يجب أن تقوم على العقل كما هو الشأن في الفلسفة التوماوية ؛ فإنها بوصفها فلسفة - تقوم على للعقل وعلى العقل وحده . وإذا أردنا أن نفهم من كلمة مسيحية أن الفلسفة تقوم على النقل إلى جانب قيامها على للعقل فإن الفلسفة المسيحية مستحيلة إذن . وعلى هذا يذهب المدرسيون المحدثون إلى إنكار الفلسفة المسيحية . ومن أشهر من عبروا عن هذا الرأي سيرب Sierp فقال إن من الخطأ أن نتحدث عن فلسفة مسيحية ، لأن الفلسفة تقوم على العقل ولا يمكن أن تقوم على النقل .

وهكذا نرى أننا قد وصلنا إلى نفس النتيجة باستمرار وهي إنكار وجود فلسفة مسيحية . ومع ذلك نلاحظ ، في الجانب الآخر ، أن هذا التعبير « فلسفة مسيحية » وقد وجد منذ زمن بعيد . وقد استعمله أول من استعمله للقديس أوغسطين في كتابه « ضد يوانان البلاجي » ؛ ولعل هذا التعبير لا يرد في غير هذا الموضع . ومع ذلك نرى القديس أوغسطين يتحدث باستمرار عن الفلاسفة المسيحيين خصوصاً في كتابه « مدينة الله » De Civitate Dei ويقصد أوغسطين بالفلاسفة المسيحية أنها الحقيقية ، فيصفها تارة بأنها الفلسفة الوحيدة الحقيقية una vera philosophia وتارة أخرى بأنها الفلسفة الحقيقية . ذلك أنه يقول إن الفلسفة هي محبة الحكمة ، والحكمة هي « الكلمة » و« الكلمة » قد تجسدت على صورة « مسيح » ؛ وهذه « الكلمة » هي الحياة ، والحياة هي النور ، والنور لم يأت تبعاً لهذا إلا مع المسيحية ؛ فمحبة الحكمة هي محبة النور أو الكلمة ؛ أي محبة المسيح ، أي محبة المسيحية . وعلى ذلك

فالفلسفة الحقيقية هي المسيحية ؛ فهذه إذن موجودة ، وهي الدين المسيحي . لكنه لا يريد أن يقول إن الفلسفة هي الوحي ، لأن أوغسطين يفصل فصلاً واضحاً بين مملكة العقل وبين مملكة النقل . وإنما يريد أن يقول إن الفلسفة للمسيحية هي العقل في محاولته فهم تعاليم المسيحية . فالمقائد الأصلية الأولى قد أتت بها المسيحية ، وطالبت باعتمادها ، وعلى العقل من بعد أن يعرف هذه الحقائق الإيمانية ؛ أى أن على العقل أن يحول هذه إلى حقائق يقينية معقولة وهذا ما يعبر عنه بالقول : أؤمن من أجل أن أتعقل *Credo ut intelligam* فالإيمان أولاً ، ثم يأتي العقل بعد ذلك فيحل الشيء من حقيقة إيمانية إلى حقيقة برهانية . وهذه هي المهمة الحقيقية للفلسفة ؛ فليس من مهمة الفلسفة أن تبحث لتؤمن ، أو تتمقل لتعتقد بل تعتقد لتتمقل .

واستمرت هذه السفة الأوغسطينية طوال العصور الوسطى ، وبلغت أوجها على يد القديس أنسلم الذى قال العبارة المشهورة — وهي العنوان الأصلي لكتابه « *Proslogion* » — ونعني بها « الإيمان الذى ينشد التعقل *Fides quaerens intellectum* » ويريد القديس أنسلم ، كما هو ظاهر من هذا الكتاب ، أن يثبت المقائد الدينية غير معتمد على نص من نصوص الوحي . لكننا نرى أن السفة الأوغسطينية تثور على الفلسفة التوماوية التى نشأت فى القرن الثالث عشر ، لأنها رأت أن القديس توما لا يمثل الفلسفة المسيحية كما رآها القديس أوغسطين ؛ فقد أراد أن يبدأ من العقل لينتهى إلى الإيمان ، فسار بذلك على عكس المنهج الحقيقى الذى يجب أن تسلكه الفلسفة المسيحية . وعلى هذا كانت للفلسفة المسيحية عند أنصار السفة الأوغسطينية معارضة للفلسفة التوماوية . واستمرت هذه السفة أيضاً حتى العصر الحديث . ووجدت نصيراً لها كبيراً فى شخص مالبرانش *Malebranche* . وعلى هذا نستطيع أن نقرر أن هناك فلسفة مسيحية ، وهي تعنى أولاً الفلسفة للمسيحية كما يفهما القديس أوغسطين ، فى مقابل الفلسفة الوثنية وهي الفلسفة اليونانية ؛

نحى من جهة أخرى الفلسفة الأوغسطينية في مقابل الفلسفة التوماربية . وتبعاً لهذا
الرأى إذن توجد فلسفة مسيحية .

نحن الآن أمام رأيين متعارضين ؛ يمثل أولهما ثلاثة اتجاهات ، ويمثل ثانيهما
السنة الأوغسطينية في اتجاهها السابقين . فملينا إذن أن نحل هذه المشكلة حلاً
يقوم على التاريخ بأن نضعها على النحو التالى : هل هناك فلسفة لا يمكن أن تفهم
دون المسيحية ؟ فإن وجدت مثل هذه الفلسفة فهي إذن الفلسفة المسيحية وعلى هذا
فهذه الفلسفة موجودة . وبلاحظ من الناحية التاريخية أن المسيحية قد أتت
بأفكار جديدة مخالفة كل المخالفة للأفكار الأساسية التى تقوم عليها الفلسفة
اليونانية . فنشاهد أولاً أن فكرة « اللامتناهى » لم تكن موجودة بالمعنى
الحقيقى فى الفلسفة اليونانية ، وإنما وجدت لأول مرة فى المسيحية أو بمباراة أدق
فى الفلسفة اليهودية المسيحية ، خصوصاً عند « فيلون » . وهذه الفكرة على
أساسها تقوم الميتافيزيقا فى العصر الحديث حتى أواخر القرن الثامن عشر .
فديكارت حينما يصف الله بصفه بأنه لانهائى ؛ وما لبرانش بصفه بأنه « لانهائى
لامتناهى فى لانهايته » . كذلك الحال فى المصور الوسطى . فقد كان كل من
القديس أوغسطين والقديس أنسلم من جهة ، والقديس توما والسنة التوماربية
من جهة أخرى ينسبون إلى الله هذا الوصف . بينما نجد أن اللامتناهى عند أرسطو
مثلاً هو الشئ الذى يمكن أن يتصور بعده باستمرار وجود أشياء أخرى .

وكذلك فكرة « الخلق » ، وهى التى لعبت أكبر دور فى الإلهيات
والطبيعيات ، لم تكن لتوجد لولا المسيحية . فإذا قال ديكارت بالخلق المستمر ،
وقال مالبرانش بفكرة الاتفاق ، وقال ليبنتس بفكرة الخلق الأسمى - فعنى هذا
أن المسيحية قد تدخلت فى هذه المذاهب ؛ أى أنه دون المسيحية لا يمكن هذه
المذاهب أن تقوم . وقد أخذ مالبرانش نفسه على القديس توما قوله بفكرة الطبائع
التي قال بها أرسطو ، وهذه تنفى أن يكون الله فاعلاً ، لأن الطبائع تفعل بنفسها

ومعنى هذا كله أن فكرة الخلق ما كانت لتوجد فى الفلسفة الحديثة لولا المسيحية .

كذلك الحال فى فكرة « الشخصية » ، التى لم توجد بمعناها الحقيقى كما سنحدده فيما بعد إلا فى المسيحية ، وبالتالى لم توجد فكرة « الحرية » فى العصر الحديث إلا تبعاً للمسيحية . وقد كانت هذه لفكرة نتيجة للمسألة الكبرى التى أثبتت فى المصور الوسطى بين الاختيار وبين اللطف وكذلك الحال أيضاً فى جملة مقالات أخرى قالت بها المسيحية مثل الخطيئة ، والغلاص ، والسقوط . فكل فلسفة قد دخل فى تكوينها عنصر من هذه العناصر ، فمعنى هذا أنها مسيحية ؛ وأن الفلسفة المسيحية تبعاً لذلك ممكنة الوجود .

خصائص الفلسفة المسيحية

ولهذه الفلسفة المسيحية خصائص نستطيع أن نجملها فيما يلى :

أولاً : أنها تكمل الإيمان عن طريق العقل أو تكمل للعقل عن طريق الإيمان ؛ فهى تحاول ، إلى جانب إيمانها بالمعتقدات ، أن تعبر تعبيراً حقيقياً عن هذه المعتقدات . وهذا مايجب أن يفهم من العبارة المشهورة : « أو من لأن عقل » .

ثانياً : أنها محدودة المشكلات التى تشتغل بها . فهى تتناول فقط ماهو خاص بفكرة الخلاص أى تتناول الله وصفاته ، والإنسان من حيث روحه وصلته بالله ، والطبيعة من حيث صلتها بالله . نعم ! إن المسيحية أو الفلسفة المسيحية لا تحرم على أصحابها أن يشغلوا بغير هذه المشاكل ، وإنما تعتبر الاشتغال بها مسألة ثانوية أو كما يقول القديس أوغسطين والقديس أنسلم والقديس بونافنتورا إن الاشتغال بغير هذه المشاكل هو حب استطلاع مخز . فالفلسفة المسيحية إذن بمعناها الدقيق محدودة بهذه المشاكل . وإن رأينا رجلاً

مثل القديس توما يشتغل بغيرها فإننا نشاهد في الواقع أنه لم يأت بمجديد في هذه المسائل الأخرى ، إنما ابتكاره الحقيقي هو في هذه المشاكل الدينية الفلسفية ، وإن كنا لانستطيع إنكار فضله بوصفه شارحاً وملخصاً لفلسفة أرسطو .

ثالثاً : وهذا الاعتبار الأخير هو الذى أدلى به القديس أوغسطين - وخلاصته أن الفيلسوف حينما يتفلسف لا يمكن أن نفرق بين أجزاء في عقله مختلفة . فليس هناك رجل مسيحي أولاً ، يضاف إليه فيلسوف ، بل للفيلسوف يشتغل بالفلسفة بوصفه مسيحياً . ومعنى هذا أنه لا يمكن أن نفرق بين الفيلسوف وبين المذهب الدينى . ومن هنا ، فإن كل فيلسوف مسيحي لابد أيضاً أن تكون فلسفته مسيحية . ويحاول أن يوضح هذا الرأى بتفرقة بين ما يسميه الطبيعية وبين ما يسميه الحالة . فالأولى هى الماهية ، والثانية هى الممارسة . فإذا نظرنا إلى الفلسفة من حيث طبيعتها أى ماهيتها فهى الفلسفة — أى دون أن تكون مسيحية أو إسلامية أو يهودية — وإذا نظرنا من ناحية الحالة فالفلسفة لابد أن تكون متأثرة بالشخص الذى ينتجها . ولما كان الدين من مقومات الشخصية فلا بد أن تتأثر إذن بطبيعة الدين الذى يعتنقه الفيلسوف . ومن هنا فالفكر المسيحي لابد أن يكون لفلسفته طابع خاص يميزها من غيرها ، وهذه تكون إذن الفلسفة المسيحية ، وهى عبارة عن نوع يدخل تحت جنس واحد هو الفلسفة .

فكرة الفلسفة المسيحية

إذا بحثنا في تطور الموقف الذى وقفته المسيحية من الفلسفة وجدنا أن هذا الموقف يظهر مبكراً كل التبكير . فنجدّه واضحاً عند القديس بولس حينما يقول في الرسالة الأولى إلى أهل كورنث : المسيحية قد أتت معارضة لليهودية في نشدانها معجزة تشهد بمجيد الله ، كما أتت أيضاً بنوع من الفضيحة

بالنسبة إلى الفلسفة اليونانية باعتبار أنها كانت تطلب الحكمة ، وهذه الحكمة تقوم على الإرادة العاقلة المستقيمة ، أو على المعرفة العلمية للصحيحة . وهي من ناحية تعارض اليهودية في أن ما أنت به المسيحية هو فكرة الله الذى أصبح في صورة الإنسان ، ونزول الله إلى مرتبة الإنسان هو للفضيحة في نظر اليهودية . ومن جهة أخرى كانت المسيحية معارضة للحكمة ، ذلك لأنها تهيب بالأسرار وتقوم على المعجزات ، فهي عقيدة صرفة ، كما أنها لا تقوم على فكرة الإرادة ، بل تعتمد كل الاعتماد على فكرة الخطيئة . ومن ناحية أخرى لا يمكن أن نسكفر عن الخطيئة إلا باللطف الإلهي .

هذا هو رأى القديس بولس في الفلسفة اليونانية وفي الديانة المسيحية . ولكننا نستطيع أن نستخرج من هذا الرأى أنه وإن كان قد حمل على الحكمة عند اليونان ، فذلك لأنه نظر إلى الحكمة على أنها المسيحية ، وعلى ذلك فهو يقول أيضاً بحكمة مسيحية ، أى أنه يقول بالحكمة بوجه عام ، إلا أنه ينظر إليها نظرة مخالفة للنظرة اليونانية كل المخالفة . فبينما الحكمة عند اليونانيين هي العلم وهي الفن ، نجد أن الحكمة عند القديس بولس هي الدين وحده . ولكن هذا الرأى الذى قال به القديس بولس . كان عقيدة فحسب ، ولم يكن رأياً مبرهنًا عليه . فكان لابد إذن للفلاسفة المسيحيين أن يجدوا ما يؤيد هذا الرأى .

وأول محاولة هي التي قام بها القديس بوسطينوس Justin . فإن هذا الأخير يصف لنا في أحد كتبه كيف انتهى إلى القول بأن المسيحية هي الفلسفة الحقيقية ، وأنه حينما أصبح مسيحياً أصبح فيلسوفاً . فيقول إنه بدأ دراسته مع فيلسوف رواقى ، ولكن هذا الفيلسوف الرواقى لم يستطع أن يرضى تزعته ؛ لأن كلامه كان عملياً خالصاً ولم يكن يعنيه شيء فيما يتصل بالله وطبيعة الوجود . فاضطر بوسطينوس أن يلجأ من بعد هذا إلى فيلسوف مشائى ، ولكن هذا لم يثرفي نفسه غير الكراهية ، لأنه بدأ بأن ألح عليه في تحديد ثمن الدروس أولاً فاضطر أن يترك هذا المشائى كذلك ويبحث عن

غيره . فلجأ في هذه المرة إلى فيثاغورى ، لم يشأ إلا أن يطرد تلميذه لأنه لم يكن يعرف مدخل الفلسفة ، يعنى بذلك العلوم الثلاثة الرياضية وهى : الحساب والموسيقى ، ولذلك . وبعد هذا لجأ القديس يوستينوس Justin مرة رابعة إلى فيلسوف أفلوطينى ؛ فأعجب كل الإعجاب بما قاله له ، لأن الحديث عن الجواهر اللامادية قد أثار كثيراً من التشويق فى نفسه ، ثم إن الحديث عن الله فى الأفلوطينية قد استهواه ، حتى إنه ظن فى نفسه أنه بلغ مرتبة للفلسفة والحكمة العليا ولكن يوستينوس Justin قد لقي بعد ذلك رجلاً مسيحياً فسأله عما يعرفه فتبين منه يوستينوس أن ما عرفه من الأفلوطينية لم يكن حقيقة كاملة ، ووجد فى كلام ذلك المسمى الحقيقة الكاملة ، فأمن بالمسيحية وقال : لهذا ، وعلى هذا النحو ، أنا فيلسوف .

فكان يوستينوس قد نظر إلى الأفلوطينية إذن بوصفها مذهباً ناقصاً ، وأنها ليست الحقيقة . ولما كان قد مر على المذاهب كلها تقريباً ولم يَرَ فيها الحقيقة كاملة إلا فى المسيحية ، فقد حسب أن المسيحية هى الفلسفة الكاملة ولما كان قد شاهد ، من ناحية أخرى ، أن الفلاسفة قد قالوا بكل شيء ولم يجدوا حرجاً فى الإيمان بالمذاهب المتعارضة ، فقد بدا له أن كل مذهب يحتوى على جزء من الحقيقة الكلية التى تتمثل وحدها كاملة فى المسيحية . ففسأله لأن سبب إذن ، أو كيف تسنى لهؤلاء الفلاسفة أن يعرفوا جانباً من الحقيقة ، مع أن المسيحية لم تصل إليهم بعد ؟

هذه المشكلة قد تمثلت من قبل فى اليهودية ، وحلها فيلون philon اليهودى حلاً بسيطاً ساذجاً حين قال : إن اليهودية والتوراة سابقة على المذاهب الفلسفية ، وإن اليونانيين قد أخذوا الحقيقة عن التوراة ، أخذوها مشوهة وأسأوا إليها ففرقوا الحقيقة الواحدة إلى عدة مذاهب متضاربة . هذا هو الحل الذى قال به فيلون - وقد أخذ به الكثير من رجال الكنيسة ، كما أخذ

به الكثير من المؤلفين، إلا أنه قد بدا ساذجاً ، وكان لابد أن يوجد حل آخر أقرب إلى الحقيقة التاريخية .

ووجد فعلاً هذا الحل منذ البدء خصوصاً عند القديس بوسستينوس . فإن بذور الحل الجديد موجودة عند القديس « بولس » نفسه ففي الرسالة إلى أهل روما (إصحاح ١ ، آية ١٩ - ٢٠) يقول القديس بولس : إن قدرة الله ظاهرة في الوجود، فليس لليونانيين إذن أى مبرر فى ألا يعترفوا بحقيقة الله . ومن ناحية أخرى فإن القانون الطبيعى هو إلهى ، وهذا القانون نفسه هو القانون الذى اتخذته اليونان . فإذا كانوا قد أخطأوا فى تطبيق هذا القانون فهم مذنبون . ومعنى هذا أن هناك أخلاقاً طبيعية تتفق والمسيحية ، ولو أن الوحي المسيحى لم يكن قد أتى بعد ، وكلام بولس فى هذا فيما يتصل بالقانون الأخلاقى ، نجده فى الرسالة نفسها (الإصحاح الثانى الآيات ١٤ - ١٥) . وعلى هذا فإننا نشاهد أن القديس بولس قد اعترف لليونانيين بشيء من العقل الطبيعى الذى لا بد له أن يدرك حقيقة الله وقدرته ، والقانون الأخلاقى إذا ما استعمل بحق .

أما الحل الصحيح فقد قال به بوسستينوس ، وذلك أنه قال إن الأفلاطونية الحديثة موجودة بأكملها فى الآيات الأولى من «إنجيل يوحنا» فى هذا الإنجيل نجد « الكلمة » هى المسيح ، لأن « الكلمة » هى الله ، والمسيح هو الله . كما أننا نجد أيضاً أن «الكلمة» تلقى نورها على الإنسان لجرد ولادته ، سواء أكان ذلك بعد المسيحية أم قبلها، «فالكلمة» إذن قد ظهرت قبل أن تتجسد وتأتى فى صورة المسيح . وعن طريق نور هذه « الكلمة » ألقى الدور فى الإنسان من قديم الزمان ، ولو أنه كان ضئيلاً ، لأن النور الكامل لم يظهر إلا بتجسد « الكلمة » فى المسيح ولهذا فإن ما قال به القدماء من أشياء صحيحة ، لابد أن يعد صادراً عن «الكلمة» . ولما كانت «الكلمة» هى المسيح فإن قواله جاء متفقاً مع المسيحية أو مسيحياً ، ولهذا كان من السهل أن يقال عن أفلاطون إنه مسيحى

كما أنه كان من حق بوسينيوس Justin أن يقول عن سقراط تلك الكلمة التي قالها فيه ارسيموس Erasmus : « سقراط أيها القديس ، ادع لنا ! » .

وتبعاً لهذا لا بد أن نعد الأشياء الخيرة أو الحقيقية التي ظهرت قبل نزول الوحي السماوي جزءاً من المسيحية . وعلى ذلك فالحقائق اليونانية هي حقائق مسيحية كذلك . ولهذا نفهم لماذا تسمى المسيحية فلسفة بالمعنى الكامل ، ولماذا أصبح القديس بوسينيوس Justin فيلسوفاً بمعنى الكلمة .

إلا أنه يلاحظ أنه لم يكن من شأن هذه النظرة أن ترفع من شأن الفلسفة فوق الإيمان ، بل النتيجة هي العكس ما دامت المسيحية قدمت الحقائق بشكل كامل . وليس ثمة حاجة إلى الفلسفة ما دامت المسية تغنى عنها . والمسيحية تمتاز من الفلسفة بميزات ثلاث :

١ — أن المسيحية عملية ، وهي تقدم لنا الناحية العملية . وهنا يجب أن نلاحظ أن الفلسفة اليونانية كانت تميل إلى الناحية العملية بعكس الحال في فلسفة العصر الحديث . نقول إذا قارنا الفلسفة بالمسيحية وجدنا أن الغاية الإنسانية وهي « الخلاص » لا يمكن أن تتحقق إلا في المسيحية . وذلك لأن الحكمة اليونانية لا تقدم لنا غير مبادئ وقواعد ، ولكنها لا تقدم القدرة على تحقيق هذه المبادئ بالفعل أو تطبيق هذه المعارف بالفعل . وفارق كبير بين العلم والقدرة : فالحكمة اليونانية تقدم علماً خصباً ، ولكن المسيحية تقدم علماً بوصفه قدرة ، وذلك خصوصاً عن طريق فكرة الخطيئة .

ولهذا فإننا لا نستطيع أن نعد أوغسطين قد رأى ما في الأفلوطينية من نقص من حيث خلوها من فكرة الخطيئة من ناحية ، وفكرة اللطف الإلهي Grâce divine من ناحية أخرى . فإذا قلنا بشيء من التطور الفكري بالنسبة إلى القديس أوغسطين ، وقلنا تبعاً لهذا إنه انتهى بالأفلوطينية ، فيجب علينا

قبل هذا أن نعد أنه كان مسيحياً في دور سابق مباشر؛ وأنه قد وجد في المسيحية الغاية الحقيقية للحياة الإنسانية وطريقة تحقيق هذه الغاية . وهذا ظاهر في كتاب « الاعترافات » في الفصل السابع .

٢ — والخاصية الثانية التي امتازت بها المسيحية على الفلسفة ، هي أن الفلسفة عبارة عن مذاهب متفرقة متعارضة ؛ وإن كل مذهب يناقض المذهب الآخر ؛ وأنها إن اتفقت على شيء فذلك أنها مختلفة فيما بينها . أما المسيحية فتبدو وحدة واحدة حلت فيها المشاكل مرة واحدة وبطريقة واحدة .

وقد ضرب المتقدمون من رجال الكنيسة على هذه النغمة ؛ خصوصاً نغمة اختلاف المذاهب الفلسفية وتعارضها ، ظهرت أولاً عند يوستينيوس Justin وظهرت ثانية عند تاتيانوس Tatien في كتابه « ضد اليونانيين » ثم عند أثيناغورس Athénagore وتأخذ هذه الحملة صورتها الكاملة عند لاكتانتيوس Lactance خصوصاً إذا لاحظنا أنه كان واسع المعرفة بالمذاهب اليونانية وكثيراً ما خالط الفلاسفة فكان أعرف بهم ، ومن هنا كان أشد رجال الكنيسة حملة عليهم . وأقوال لاكتانتيوس في هذا أخذها من بعد أوغسطين وتوسع فيها ، خصوصاً في كتابه « مدينة الله » De Civitate Dei .

وبنتهى لاكتانتيوس من هذا كله إلى القول بأن المسيحية هي الفلسفة الحقيقية ؛ وإن كل فلسفة من الفلسفات الأخرى لن تستطيع إلا أن تكشف عن جزء من الحقيقة فحسب . فإذا أتيج لنا أن نتخبط فلسفة ، فنحن مضطرون في نهاية الأمر - مهما جمعنا من حقائق متفرقة من مذاهب فلسفية - إلى الرجوع إلى معيار نستطيع عن طريقه أن نميز بين الحق والباطل في كل فلسفة . وهذا المعيار هو الإيمان المسيحي . فهناك إذن رجل ملحد يبحث بطريق العقل فحسب ، عن الحقيقة ، فلا يصل إلا إلى جزء منها . وهناك رجل آخر يؤمن أولاً ؛ وعن طريق هذا الإيمان يستطيع التمييز بين الحق والباطل

في المذاهب ؛ ويستطيع أن يوفق بين هذه الحقائق ويجمعها ، فيتكون له - إلى جانب الحقيقة الإيمانية - الحقيقة العقلية .

ومعنى هذا كله أن الإيمان أيضاً يحتاج إلى التعمق ؛ ولكن الإيمان سابق على التعمق . والتجربة الروحية التي عاها أوغسطين تؤكد ما ذهب إليه لا ككتانتيوس . وذلك أن أوغسطين لا يبدأ بالفلسفة ، لكن بمذهب المانوية ؛ وهذا المذهب ، السابق على التعمق ، يدعى أنه مذهب عقلي خالص . وهو مذهب علمي لا يلجأ إلى الإيمان . لكن هذا المذهب - المانوية - لم يحقق لأوغسطين ما نشده ، بل أفضى به إلى الشك . فلما طالب باليقين من بعد لم يستطع أن يجد هذا اليقين قبل أن يؤمن بالمسيحية أولاً من أجل أن يتعمق . وتجربة أوغسطين الروحية يعبر عنها تعبيراً واضحاً في العنوان الذي وضعه لآخر كتبه « de utilitate credendi » فالإيمان تبعاً لهذا العنوان من مهمته أيضاً أن يفضى بنا إلى التعمق .

وأوغسطين قد وجد هذا من قبل في سفر « أشعيا » ، فقد ورد في هذا السفر Nisi credideritis non intelligetis أي: « إن لم تؤمن لن تتعمق » . وهذه التجربة التي عاها أوغسطين هي بعينها التجربة التي مارسها أنسلم .

وال مؤرخون يحسبون أن مذهب « أنسلم » يعبر أو هو للصورة المثلى للمذهب العقلي المسيحي . فنحن نشاهد خصوصاً في مقدمة كتابه Monologion أن تلاميذه قد طلبوا منه أن يثبت الحقائق الإيمانية إثباتاً عقلياً . وعلى هذا يجب أن تكون المقدمات والنتائج عقلية وألا يلجأ إلى العقائد الإيمانية . ولكننا نلاحظ أن أنسلم لم يكن يقصد من هذا أن يحمل الأسبقية للتعمق على الإيمان ، فهو صاحب العبارة المشهورة التي أراد أن يجعلها عنواناً ثابتاً لكتابه Proslogion - : « الإيمان الذي ينشد للتعمق » فهو لا يريد أن يتعمق لكي

يؤمن ؛ وإنما هو يؤمن لكي يتمقل . أى أن حقيقة الإيمان لا تظهر عن طريق العقل وإنما الإيمان هو الذى يظهر الحقيقة للعقل .

فهذا هو المعنى الذى يجب أن نستخلصه من العبارة : «الإيمان يتوج العقل » *Fides coronat intellectum* ، وهنا يجدر بنا أن نجد تحديداً أدق وأوضح لمعنى هذه العبارة ، لأنها قد أدت إلى تفسيرات خاطئة حيفاً ومفوضة حيفاً آخر . فأولاً يجب ألا نفهم أن للقديس أنسلم ، أو أن واحداً من الذين اتبعوا هذا القول ، قد قال بأن المعرفة الإيمانية أرقى من المعرفة العقلية . فكلمهم على العكس من ذلك يقولون إن المعرفة الإيمانية أدنى مرتبة من المعرفة العقلية . وهم يقسمون مراتب المعرفة إلى ثلاث : أولاً ابتداء من أدناها : المعرفة الإيمانية ، وفوقها المعرفة العقلية ، وفوقها رؤية الله وجهاً لوجه . وهذا ظاهر من العبارة التى قالها أنسلم^(١) :

Inter fidem et speciem intellectum quem in hac viat capimus esse medium intelligo.

« أقول إنه بين الإيمان ورؤية الله ، يقوم العقل - الذى لنا فى هذه الحياة - وسطاً بين الاثنين » .

ثانياً : إنه لا يقصد من هذا القول أن يبدأ الإنسان بمقدمات إيمانية لكي ينتهى إلى نتائج عقلية عن طريق البرهان العقلى ، لأن هذا تحصيل حاصل ، إذ المقدمات الإيمانية لا يمكن أن تنتج مطلقاً غير نتائج إيمانية ، فنحن ندور إذن فى داخل دائرة الدين . وليس المقصود من هذا القول أن نبدأ من العقائد الإيمانية لكي تنتهى بالعقلية ؛ وإنما يقصد أن الإنسان مادام مؤمناً فليس فيلسوفاً بعد ، وإن رأى أن من حقائق الدين ما يمكن أن يصبح حقيقة عقلية ،

واكتشف هذه الحقيقة العقلية بطريق العقل ، فإنه يكون فيلسوفاً . وإذا أخذ هذه الحقائق الإيمانية التي توافق العقل بطريق المسيحية ، فإنه يكون فيلسوفاً مسيحياً .

ومثل هذا يقال عن أى فيلسوف ينقصب إلى دين ما . فالفيلاسوف الإسلامى قد يجد فى الإسلام ما يوافق للعقل ، فيحاول أن يثبت ذلك عن طريق العقل . وامل هذا هو المعنى الحقيقى الذى يجب أن يستخرج من التقسيم عند المتكلمين — تقسيم صفات الله إلى عقلية وسمعية — وهذه السمعية هى الصفات التى لا يستطيع العقل أن يثبتها فيؤمن بها ، دون أن تُتمقل — وأما للصفات العقلية فهى تُتمقل بجانب أنها يؤمن بها .

هذه هى التجارب الأربعة المشهورة فى تاريخ الفلسفة المسيحية : تجربة يوستينوس ولا كتانتيوس وأوغسطين وأنسلم . وهذه التجربة بعينها تتكرر بالنسبة إلى كثير من الفلاسفة الذين اعتنقوا المسيحية أو الذين لم يعطروها بعد أن تفلسفوا . ومثال هؤلاء مين دى بيران ، فقد انتهى فى آخر حياته بأن قال : « إن العقل يجب أن ينشد العقل عن طريق الإيمان » .

القديس أوغسطين

فلسفة العصور الوسطى تبدأ على وجه التدقيق في القرن التاسع وتنتهى تقريباً في القرن الرابع عشر . أما الفترة التي جاءت منذ بدء المسيحية حتى القرن التاسع فتسمى بفترة « الآباء » Age Patristique لأن التفكير في هذه الفترة كان مقتصرًا على آباء الكنيسة ، الذين حاولوا أن يدافعوا عن الدين المسيحي ضد الفارات للعنيفة التي شنّها الفلاسفة اليونانيون المعاصرون ، أى الأفلاطونيون المحدثون ، وكان بينهم من آمن بالفلسفة اليونانية وبخاصة الأفلاطونية الحديثة ، إلى جانب إيمانه بالمسيحية ، أو من آمن بالمسيحية من أجل إيمانه بالأفلاطونية الحديثة ، أو على العكس . ومن أشهر هؤلاء يوستينوس وكليمان الاسكندري وبازيليوس وأوريجيناس وترتليانوس .

ولما كنا لا نريد أن ندرس إلا العصور الوسطى ، فلن نتحدث عن هؤلاء ولا عن هذا العصر بأكمله . وسنكتفى بدراسة شخصية كبيرة قوية ، لما كان لها من الأثر العظيم في الفلسفة المسيحية ، ألا وهى القديس أوغسطين .

ليس القديس « أوغسطين » إذن من فلاسفة العصور الوسطى بل هو فيلسوف من فلاسفة عصر الآباء . ولد بمدينة « طاغشت » Tagaste في شمال أفريقية في نوفمبر سنة ٣٥٤ . ودرس في مدرسة هذه المدينة أولاً ، وانتقل منها إلى المدارس الأخرى المشهورة في نوميديا ، وخاصة مدرسة قرطاجنة . ولقد كان أوغسطين موهب الإحساس ، قوى للعاطفة ، كثير التأثر ، جامعاً إلى جانب هذا بين ورع قوى ورغبة شديدة ملحة في انتهاب اللذات والأخذ بأكبر نصيب من الحياة . ولهذا كانت نفسه ميداناً لصراع كبير بين قطبين متقاربين ؛ ولم يستطع إلا في النهاية أن يوفق بين القطبين ، بأن قضى على أحدهما . والثقافات التي يمثلها متباينة متفارقة . فهناك أولاً ثقافة مسيحية ظاهرة

في النصوص الدينية ، ثم ثقافة يونانية . وقد أوغسطين في كليهما . وكانت هناك ثالثاً ثقافة فارسية سورية ، وهي الثقافة المانوية التي آمن بها القديس « أوغسطين » فترة طويلة من الزمان . وهناك رابعاً وأخيراً الثقافة اللاتينية التي ظهرت لديه مزاجاً فردياً ونظرة سياسية . وقد حاول الجمع بين هذه الثقافات كلها في نفسه .

أما الثقافة المسيحية فقد عرفها أولاً في سن متقدمه عن طريق القديس أمبروزيوس Ambrose وقد ظهرت له المسيحية أولاً بوصفها مذهباً في الخطيئة ، والحب ، واللطف . وظهرت له ثانياً في شكل فكرة كلية ، هي فكرة الكنيسة الأبدية التي ابتدأت بآدم وستنتهي بملكوت الله . وظهرت له ثالثاً بحسبانها تصاعداً للإنسان الروحي homospiritualis من حيث أن المسيحية تضع قima متصاعدة في الحياة الإنسانية وتنتهي بالقيمة العليا - قيمة الإنسان في ملكوت الله - .

وأما الثقافة اليونانية فقد ظهرت له على شكل حكمة ، وعلى شكل تعقل . وقد أخذ القديس أوغسطين بهذا الجانب إلى حد كبير ؛ خصوصاً إذا لاحظنا أنه لعب دوراً كبيراً في تفكيره وفي إيمانه .

وأما الثقافة السورية الشرقية ، فقد ظهرت له في صورة المانوية ، وهذا المذهب قد استهوى أوغسطين منذ البدء ، فحاول أن يثبت كل شيء عن طريق العقل فحسب ، وحاول أن يأخذ عنه بعض الأفكار مثل فكرة الشر ، وفكرة نشأة العالم

وظهرت له الحضارة الرومانية من حيث هي فكرة الامبراطورية . وقد تأثر أيضاً بهذه الثقافة اللاتينية لأنه كان ينشد ما يسمونه باسم السلم الروماني . بدأ أوغسطين حياة الطلب في قرطاجنة وابتدأ دراسة الفلسفة سنة ٣٧٣ بقرأة

كتاب تششرون اسمه Hortensius ؛ فكان هذا الكتاب أول دافع له على التفكير ؛ وأول موقف للروح الفلسفية عنده .

وحينئذ بدأ يسائل نفسه : ما الحقيقة ؟ وما السبيل إليها ؟ أى ما هو المنهج الذى يجب أن نسير عليه لكي نكتشفها ؟ ومن ناحية أخرى شغلته مشكلة الشر وأصله فى الوجود . حينئذ قام الفيلسوف يبحث فى المسائل الفلسفية دون التمسك بواحد منها ، وبدأ بالكتب المقدسة فلم يجد فيها الكفاية ، فانصرف إلى المانوية لأنه رأى أن هذا الدين يتحدث عن الحقيقة ويجعل الغاية من الوجود اكتشاف الحقيقة .

ومن ناحية أخرى بداله هذا المذهب عقلياً ، لأنه يدعو إلى الحقيقة عن طريق العقل ، بصرف النظر عن كل سلطة كتابية أو دينية . ثم هذا المذهب قد أراضى النزعة الحسية عند « أوغسطين » فقد كان حسيّاً مادياً ، وقد أراد أن يبرر هذه النزعة ؛ فوجد أن المانوية تؤمن بالمادة وتقول بأن فى الوجود أصليين : النور ، والظلمة . وأن كلا الأصلين حقيقي ؛ وأن من طبيعة الوجود أن توجد الظلمة إلى جانب النور . فالشر عنصرٌ أساسىٌ فى طبيعة الحياة الإنسانية . لهذا وجد أوغسطين ما يبرر النزعة إلى الشر — وهى موجودة عنده — بمعنى الانصراف إلى الذات الحسية . أما من الناحية الخارجية فبعد أن أتم عهد الطلب ، بدأ فأقام مدرسة للخطابة فى قرطاجنة . كان أستاذاً فى هذه المدرسة ، وعنى بدراسة العلوم الرياضية ، خصوصاً الحساب والهندسة ، والفلك ، والموسيقى ، وهى التى أوصى بها الفينثاغوريون .

هذه العلوم الرياضية قد وجهت فكر القديس أوغسطين توجيهاً جديداً ، وذلك أنه رأى فى العلوم الرياضية وضوحاً لم يجده من قبل فى أى علم عُنِيَ بدراسته . فوجد أن علم الفلك العلمى يقدم حقائق يقينية مختلفة كل الاختلاف

عن الحقائق التي تقدمها المانوية . ومن هنا شك في المانوية ، فأصبحت الحالة التي يعانيها هي حالة الشك المطلق . كذلك قال إن فلسفة الأكاديمية هي الحقيقية ، وليس على الإنسان إلا أن يشك .

وبهذا انتهى عهد الطلب ، وابتدأ عهد التنقل والرحلات . فرحل من وطنه في إفريقية إلى روما سنة ٣٨٣ وفتح هناك مدرسة للخطابة أيضاً ، ولم يستمر طويلاً في روما ؛ بل غادرها إلى ميلانو بعد سنة ؛ وافتتح هناك مدرسة للخطابة أيضاً .

قلنا إن روح الشك كانت روح « أوغسطين » حين مغادرة وطنه إلى روما ؛ ولكن هذا الشك لم يكن يتفق مع طبيعته من حيث إنها طبيعة إيجابية ، تنشد الحقيقة بأي ثمن . ولذلك عزم على أن يخرج من الشك ، خصوصاً وأنه قد رأى علوماً يقينية ، من شأنها أن تقدم له المنهج الذي يجب أن يسير عليه . لقد كان في هذه الفترة يقول إن المعارف الحسية لا يمكن أن تؤدي إلى معرفة الحقيقة ، وذلك راجع إلى الحجج التي أدلى بها الشكك وعلى رأسهم أجريبا Agrippa ضد معطيات الحس وضد التذكر إلى آخره^(١) .

حينما أراد أن ينشد الحقيقة كان عليه أن يلجأ إلى مصدر غير الحس ، وهو الوجدان Intuition أي المعرفة الصادرة عن الروح مباشرة . وحينئذ كان يعمل فيه عاملان من أجل إحداث التطور : أولهما المسيحية . ولم يكن اشتغال أوغسطين بالمسيحية جديداً ؛ بل تعلم مبادئها من قبل على يد أمه ، واستمر في دراستها ثم غادرها إلى المانوية ، ولكنه عاد إليها من جديد وبتأثير خطب القديس أمبروزيوس . نقول إنه بدأ يؤمن بالمسيحية ؛ وحقائق الدين التي كان يرفضها من قبل - بدأ يؤمن بأن كثيراً منها يمكن أن يتفق مع العقل ، وأن هذه الحقائق جذيرة بأن يؤمن بها ولو لم يستطع العقل إثباتها .

والخطوة الثانية أنه قرأ كتب الأفلاطونية المُنحدثة ، وهو يتحدث عنها حديثاً كله الإعجاب ؛ ولكنه لا يذكر لنا أسماء الذين أثاروا عاطفة الإعجاب عنده . وليس من شك في أنه يشير إلى أفلوطين ، وهو الذى جعله يعجب كل الإعجاب بالأفلاطونية المحدثه .

أما كتب أفلاطون نفسه فلم يكن قرأ منها إبان ذلك العهد غير محاوره « مينون » . والعامل الأساسى الذى جعله يعجب بالأفلاطونية المحدثه ، وجود نزعة عقلية فيها . ثم إنه رأى الأفلاطونية المحدثه تتفق تماماً مع العقائد المسيحية . وقد رأى خصوصاً فيما يتعلق بفكرة « اللوغوس » أن استهلال الإنجيل الرابع يتفق معها ؛ وكذلك مع فكرة الدور . ولهذا كان عليه أن يؤمن بالأفلاطونية المحدثه باعتبارها صورة عقلية للحقائق الإيمانية . وظهر هذا التطور من الناحية الخارجية سنة ٣٨٦ حينما عاد بعد انتهاء الدراسة إلى بلده كسكيا كم Cassiciacum .

وهنا في هذه المدينة قضى القديس ليالى عدة مفكراً في التطور الجديد الذى يجب أن يمر به وعزم على أن يخطو الخطوة الأخيرة ، وأن ينصرف كلية عن هذا العهد الماضى خصوصاً من الناحية الفلسفية . وكانت هذه الفترة القصيرة ، التى قضاها في مدينته ، خصبة من ناحية الإنتاج ، فكتب أربعة كتب رئيسية من نوفمبر سنة ٣٨٦ إلى يناير سنة ٣٨٧ . وهذه الكتب هي أولاً « ضد الأكاديميين Contra academicos » ؛ ثم « في الحياة السعيدة » De beata vta ؛ وكتاب « في النظام » de ordine وأخيراً كتاب « مناجيات » Soliloquia .

وظاهر من هذه الكتب أنها تمثل طوراً جديداً في حياة أوغسطين الروحية . في هذا التطور انتقل إلى الإيمان بالحقيقة كما سئى ذلك فيما بعد حين نتكلم عن الحقيقة عنده .

وفي مطلع العام الجديد رجع إلى ميلانو مرة أخرى . وهنا لم يكن عليه إلا أن بخطو الخطوة الأخيرة الرسمية فتناول التعميد على يد القديس أمبروزيوس Ambroise في ٢٤ أبريل سنة ٣٨٧ . وبعد ذلك بدأ يصبح رجل دين بالمعنى المحدد . واستمر أيضاً ، في الفترة ما بين أوائل العام حتى التعميد ، يكتب كتباً مختلفة ، فيها النزعة الدينية غالبية . ومن أهم ما كتبه في تلك الفترة كتابه « الدين الحقيقي » *de vera Religione* ثم *de ecclesisae Catholicae* « في الكنيسة الكاثوليكية » . وفي سنة ٣٩١ أصبح قسيساً . وفي سنة ٣٩٥ أصبح أسقفاً . ودعى بعد ذلك إلى مدينة هيون (بونه) في شمال أفريقية بالقرب من قرطاجنة . وحينئذ كان عليه في منصبه الجديد أن يتخذ سبيلاً غير السبيل الفلسفي الخالص . وهو فعلاً أنتم في ميلانو مذهب الفيلسوف كله تقريباً .

أما المذهب الجديد فكان يتطلب منه أن يدافع عن المسيحية ضد المراطقة ، وضد الفلاسفة من جهة أخرى . ومع ذلك فإن الكتب الجديدة التي كتبها في هذه الفترة أهمها كتاب « التثليث » *De trinitate* وكتاب « مدينة الله » *de Civitate Dei* . والكتاب الأخير قد كتب فيما بين سنة ٤١٣ وسنة ٤٢٦ ، وفيه يتحدث عن الفلسفة ، وقال إن المسيحية هي الفلسفة الحقيقية ؛ ونظر نظرة جديدة إلى تطور تاريخ الفلسفة ، هي التي عرضناها في « ربيع الفكر اليوناني » فكانه لم يحمل على الفلاسفة باعتبارهم كذلك ؛ ولكنه حمل عليهم لأنهم لا يمثلون المسيحية في ثوب أفلاطوني محدث .

إنما بدأ صراع القديس في هذا الميدان الجديد أولاً مع هؤلاء الذين آمن بهم من قبل (اللاتوية) ؛ وثانياً مع أصحاب البدع الجديدة التي أقامها دونات Donat ، الذين كانوا يعتبرون أنفسهم المتابعين الحقيقيين للرسول . واستمر القديس أوغسطين على هذا النحو حتى توفي في ٢٨ أغسطس سنة ٤٣٠ م . من هذا كله نشاهد أن تطوره قد سار من النزعة الحسية المادية إلى النزعة

العقلية الإفلاطونية الحديثة ، أى من الفلسفة الخالصة التى لا تعرف الإيمان ، إلى
الفلسفة المؤمفة ، أى التى تقوم على الإيمان . ولهذا يمكن أن يعد ممثلاً لنوع
جديد من الأفلاطونية يمكن أن يسمى « الأفلاطونية الأوغسطينية » . وسنرى
أن فلسفته أفلاطونية خالصة .

وقد ظل بعيداً عن التأثير بالمدارس المشائية ، وبأرسطو كل البعد . لأن
فكر أرسطو لم يكن بلائم مزاجه ، وكان تفكير أرسطو يقوم على الواقع ،
ولا يؤمن — ولو ظاهرياً فقط — بالحقائق العلوية التى تعد الأساس الذى يقوم عليه
بناء المسيحية المذهبي .

ورأى أوغسطين فى الصلة بين العقل والنقل ، بين العلم والإيمان ، قد
تحدثنا عنه من قبل . وهو يتلخص فى الصيغ الثلاث الرئيسية التى يقول بها وهى :
أولاً : أن العقل يسبق الإيمان ، *Ratio antecedit fidem* ، وأن الإيمان
يسبق العقل ؛ وأن الإيمان للتعقل *Credo ut intelligam* . فالعقل يسبق
الإيمان من حيث أن العقل هو الذى يبين قيمة الحقائق الإيمانية ، من ناحية وجوب
الاعتقاد بها ، أو عدم وجوبه . ولكن الإيمان يسبق العقل ، لأن الإيمان يجب
أن يتقدم للعقل لكي يتعقله .

وثانياً : يجب أن يكون الإيمان متجهاً نحو التعقل ، فلا يكون إيماناً ساذجاً ،
بل إيماناً عقلياً . لأن الإيمان فى درجة أقل بكثير من التعقل ، ولا بد للإنسان
إذن أن يرتفع عن مرتبة الإيمان الساذج إلى مرتبة التعقل . وسنرى ذلك واضحاً
عند الكلام على مشكلة الحقيقة .

مشكلة المعرفة

عنى أوغسطين بمشكلة المعرفة عناية خاصة ؛ ونظر إليها نظرة خاصة أيضاً . فقد ظهرت له هذه المشكلة لا كما ظهرت لليونانيين ، بل ظهرت له على صورة مشكلة حيية ، ودفع ثمنها من حياته نفسها . وكان عليه أن يعنى بهذه المشكلة ، لأن البحث عن الحقيقة يقتضى أولاً : أن يثبت الإنسان إمكان الحقيقة . ولهذا كان أوغسطين من هذه الناحية شبيهاً كل الشبه بفلاسفة العصر الحديث ، من حيث أنه بدأ بحثه عن الحقيقة بالبحث فى « إمكان الحقيقة » . فأول كتاب فلسفى كتبه القديس هو ضد الأكاديميين ، أى ضد الشكاك . فعارضهم أولاً فى تقديم المعرفة الحسية حين قالوا إن الحواس خداعة ، وإن أحوال الأحلام والهلوسة تقتضى منا ألا نثق بكل ما يظهره الحس أمامنا . ولكنه وجد أيضاً أن هذا البحث يقتضى أن نعرف أولاً منهج البحث ، أى الطريق الذى نستطيع بواسطته أن نصل إلى اكتشاف الحقائق . وقد وجد هذا الطريق عند الأفلاطونيين الحديثين ، وهو طريق الوجدان Intuition أى المعرفة المباشرة العيانية . فعلى الشخص أن يبدأ بالبحث عن المعرفة بالذات . وعن طريق اكتشافه للذات يصل إلى الحقيقة ، أو على الأقل يصل إلى المنهج الذى يثبت به إمكان هذه الحقيقة ، وثانياً الطريق الموصل إلى هذه الحقيقة .

وهذه هى النقطة الأرخيميدية التى كانت نقطة البدء فى تفكير « ديكارت » ؛ والتى اعتبر على أساسها مؤسس الفلسفة الحديثة . فهو قد بدأ كأوغسطين بالفكر لى يصل إلى الوجود . ومن هنا تظهر أهمية « أوغسطين » على الأقل .

بدأ « أوغسطين » للشك فقال : إن الناس مختلفون فى الحياة ، والتذكر ، والعلم ، والإرادة ، والحكم - أهى تنسب إلى الهواء أم إلى النار أم إلى الدم ؟

ولكن هؤلاء جميعاً متفقون على أنهم يشكون . فهناك إذن حقيقة يقينية ، هي الشك . وهذه الحقيقة تقتضى أيضاً حقائق أخرى مرتبطة بها : وهي الحياة ، والتذكر ، والعلم ، والحكم ، والإرادة .

وذلك لأن للذى يشك يحيا ، والذى يشك يعلم أنه يشك ؛ والذى يشك يريد اليقين ، والذى يشك يتذكر ما يشك فيه ؛ والذى يشك يحكم بأن الحقائق لا يمكن أن تؤخذ مباشرة بوصفها شيئاً يقينياً - ومعنى هذا كله أن الشك أولاً موجود ، وهو حقيقة . وثانياً أن العمليات النفسية المتصلة بهذا الشك ، هي أيضاً حقائق يقينية ، ومعنى هذا أننا قد وصلنا إلى إثبات وجود حقائق يقينية . ولكن هذه الحقائق معناها أيضاً ، أن هناك ذاتاً هي التي تشك ، وهي التي تقوم بكل هذه العمليات النفسية . ومعنى هذا أننا قد وصلنا أيضاً إلى إثبات وجود الذات .

ولكن عن أى طريق استطعنا أن نقول إن هذه الأشياء حقيقة ؟ الطريق هو المعرفة المباشرة (الوجدان) وذلك لأننا في الحالات الأخرى ، أى في المعرفة الحسية ، لا نتصل بالحقائق مباشرة . ولهذا فإن مقياس الحقائق يكون حينئذ حضورها في النفس مباشرة . بل كل ما يقدم الحس هو صور أخرى للحقائق الأصلية . أما هذه الحقائق التي عرفنا أنها يقينية ، فاليقين قد جاءنا بإزائها لأن هذه الحقائق حاضرة مباشرة أمام النفس ، وتُدرَك عن طريق اليقين والوجدان . ولهذا فإن مقياس الحقائق يكون حضورها في النفس مباشرة . إلا أن مشكلة المعرفة لم تحل بهذا ؛ لأن كل ما استطعت أن أصل إليه هو أنني عرفت ذاتي والحقائق الخاصة بها . أما ما عدا هذه الذات من لذوات الأخرى والأشياء الخارجية ، فلم أستطع أن أعرفها بعد . ولهذا فلكي ينتقل الإنسان من العالم الذاتي إلى العالم الخارجي ، لا بد أن يبحث عن طريق آخر . وهنا تظهر

الأفلاطونية المحدثة مرة أخرى ؛ فتراه يفرق بين عالمين : العالم الحسى ،
والعالم العقلى .

والقدّيس أوغسطين لم يقل بما قال به الشكّك : إن العالم الحسى باطل ؛
بل قال بأن له حقيقة ووجوداً ، وأعطى له كل ما له من قيمة فى اكتشاف
المعرفة . إلا أنه قال إن العالم الحسى غير كاف ؛ لأن المعرفة الحسية تؤدى فقط
إلى الإيمان لا إلى العلم . وكأنه كان متفقاً مع الفلاسفة الأفلاطونيين ، سواء
المحدثون والقديماء .

أما المعرفة المؤدية إلى العلم فهى معرفة الحقائق الأزلية الأبدية . وهذه
الحقائق الأزلية الأبدية موجودة بطبيعتها فى النفس الإنسانية . وبستطيع
الإنسان أن يصل إليها عن الطريق عينها التى تؤدى إلى إثبات الحقيقة والذات .
هذه الحقائق الأزلية ، هى حقائق العلم وهى حقائق المطلق والعلوم الحرة
والرياضة . وقد رأينا من قبل كيف أن الحقائق الرياضية هى التى أدته إلى الشك
فى المانوية ، وهى الآن ستقدم له المقياس الحقيقى للمعرفة . وهذه الحقائق الأزلية
الأبدية لا يمكن أن تستخلص من الحس ، لأنها مفترقة عنه . وفى هذا يقول :
لقد رأيت خطوطاً قد رسمت كأحسن ما يكون ؛ ولكننى لم أستطع إدراك
خطوط كالمهندسة من الأشياء الحسية . فهو يقول كما قال إفلاطون إن الحسيات
ليست غير نسخة مشوهة للحقائق الأبدية ، وهى تنزع نحو السكّال التحقق
فى الحقائق الأبدية . ولكن هل معنى هذا أن المعرفة الحسية مختلفة تماماً عن
معرفة الحقائق الأزلية الأبدية ؟ وهل هناك هوة بين العالمين ؟ الواقع أن الجواب
هنا يشابه أيضاً ما قال به أفلاطون من أن المعرفة الحسية ليست غير دافع وباعث
يجعل النفس تدخل فى ذاتها لى تكشف الحقائق الكامنة فيها . وهذه
الحقائق هى المقياس الذى نقيس به ما ندركه . فمن ناحية : الحس ضرورى

لأنه يبحث على إدراك الحقائق الأبدية ، وهذه ضرورية بالنسبة إلى الحس لأنها المقياس الذى به نعرف حقيقة المعارف الحسية .

ومعنى هذا أن المعرفة الحسية والعقلية ، أو معرفة الحقائق الأزلية الأبدية ، متضامتان معاً فى الإدراك ؛ ولا غنى بالواحد عن الآخر . وذلك راجع إلى أن الاثنين أمر واحد .

وهنا تعترضنا مشكلة أخرى ، وهى الاتفاق الذى نراه فى الحقائق الأزلية باعتبارها مشتركة بين جميع الأفراد . فهى حقائق مشتركة . فمن أين جاء هذا الاشتراك ؟ هنا يفرق أوغسطين بين نوعين من الوقائع : الوقائع النفسية ، والوقائع المنطقية أو الميتافيزيقية . فمن الناحية النفسية طريقة الإدراك مختلفة بالنسبة للأفراد . أما من الناحية الثانية — المنطقية — فإن موضوع الإدراك واحد . والحقائق تبعاً لهذا أزلية أبدية لا تخضع للأفراد ، ولا لموامل الزمان .

من أين أنت هذه الحقائق الأبدية التى نجدها فى نفوسنا ؟ لئن كانت هذه الحقائق موجودة فى الذات ، فإنها ليست موضوع الذات ؛ لأن المعلوم لا يمكن أن يحتوى أكثر من علته ، ولا أن يساوى علته . ولما كانت النفس قانية ، فلا يمكن أن تكون علة الحقائق الموجودة بها ؛ بل لا بد أن يكون ثم مصدر آخر هو الذى يضع هذه الحقائق فى الذات .

والآن ، ما هو مصدر هذه الحقائق ؟ لا بد أن نبحث عن مصدرها تبعاً للمبدأ الذى قلناه — وهو أن المعلوم لا يحتوى على أكثر من علته . وهنا يستعين أوغسطين بأفلاطونيته المحدثه فيلجأ إلى نظرية الإشراق ، أو الإشعاع . فيقول إن هناك نوراً أزلياً أبدأ هو الشمس الذى نستطيع من خلالها أن ندرك الحقائق . وهذه الحقائق الموجودة فى النفس هى فيض من النور الأول ، وهو الله . أو بعبارة أخرى هو Logos أو « كلمة » الله . وهذا يتفق تماماً مع مستهل

« الإنجيل » الرابع . ولهذا وجد أوغسطين أن الاتفاق تام بين الأفلاطونية الحديثة وبين المسيحية .

فالحقائق الموجودة في النفس هي إذن من فيض الله ، وهي تؤكد وجود شيء هو المحدث لها . ومعنى هذا أن نظرية المعرفة تقودنا إلى نظرية الله . وهنا نرى الشبه كبيراً جداً بين ديكارت وبين أوغسطين . فالأول وصل إلى الذات عن طريق الحقائق التي رآها مودعة في الذات . وكذلك فعل أوغسطين . وديكارت جعل للضمآن لهذه الحقائق هو الله ، وكذلك فعل أوغسطين .

مشكلة الله

رأينا في عرضنا لمشكلة المعرفة أننا قد وصلنا إلى الله عن طريق وجود الحقائق الأزلية الأبدية في الذات . ولنعرض هذا الآن عرضاً أكثر إيضاحاً وتفصيلاً .

فنعول إن الذات تكتشف أن هناك حقائق ، وهذه الحقائق علتها لا بد أن تكون من جنسها ، فهناك إذن موجود أزلي أبدي ؛ وهذا الموجود هو الله . والوجود والماهية شيء واحد . ولهذا فإن الماهية التي تتصورها الله في نفوسنا تقتضي الوجود . ففكرة الله الموجودة في نفوسنا تقتضي وجوده أيضاً . فالله إذن موجود . هذا هو البرهان الأول لدى أوغسطين .

أما البرهان الثاني على وجود الله ، عند أوغسطين ، فهو أن التغير في الوجود يتم بأن يتخذ الشيء صورة مضادة له ؛ وعلى ذلك لا يمكن أن يكون الشيء هو الذي يعطيه لنفسه - لأن هذا مستحيل ؛ وإلا لما كان في حاجة لأن يعطى نفسه ما هو موجود فيها من قبل . فإعطاؤه الصورة لا يمكن أن يتم إلا عن طريق موجد للصورة . ومعنى هذا أن هناك علّة أو خالقاً هو الذي يهب الصورة ؛ وهذه العلّة باعتبارها واهبة هي الله .

والبرهان الثالث على وجود الله يشبه البرهان اللغائي المعروف . وفيه نجد أوغسطين يقول إن في الوجود نظاما وجمالا . وهذا الجمال والنظام لا يصدر إلا عن موجد فنان هو الله .

وبعد أن أثبت وجود الله ، بقي عليه أن يثبت صفاته . وهنا يقول أولا إن الله لا يمكن أن يُدرك أو يوصف ، لأنه فوق الوصف والكلام . وكل تشبيه بينه وبين الإنسان - باطل . فقد نستطيع أن نضيف إلى الله صفات معينة يتفق فيها معه الإنسان . إلا أن هذه الصفات يجب أن تنزهه عن التشابه مع الإنسان . وهذه الصفات ليست شيئا يضاف إلى الذات بل هي عين الذات . وبمعتبر من الكفر أن تقول إن الله غير الحقائق الأزلية ، لأن هذه الحقائق الأزلية الأبدية هي صفات الله ، وليست زائدة عليه .

والوصف الذي نستطيع أن نصف الله به هو : الوجود . والوجود بالمعنى الأفلاطوني هو الشيء الحقيقي الذي يمكن أن يتصف به الله . ويهيب القديس أوغسطين بالآية ١٤ إصحاح ٣ من سفر «التكوين» وهي *Ego sum qui sum* «أوهيه الذي أوهيه» فالصفة الأولى إذن هي الوجود الخالص بأكمله معاني الكلمة - ولما كان الله أزليا أبديا ، ولما كان وجودا خالصا ، فهو علم . وعلم الله ليس حادثا ولا متعلقا بحادثة دون أخرى ، وليس يتم بالانتقال من فكرة إلى فكرة . وليس علما لما حدث فيه ، بل علم لما حدث ، ولما هو حادث ، ولما سيحدث ، كلها دفعة واحدة ، وفي حضرة الإله مرة واحدة .

والأشياء توجد لأن الله يعلمها ؛ ولا يعلمها الله لأنها توجد : فالأشياء والأفكار لا وجود لها إلا من حيث هي معلومة عند الله .

وتضاف إلى صفة العلم صفتان أخريان هما صفتا الإرادة والقوة : فالله يريد ، وإرادته ممتدة إلى كل شيء . وهذه الإرادة ليست اختياراً مرتبطاً بوقت أو بمكان ؛ بل هي إرادة واحدة تتعلق بها الأشياء مرة واحدة . والله يفعل ما يريد . فالإرادة والقوة متساويتان . وسيظهر هذا في الكلام عن مشكلة العالم .

مشكلة العالم

إن مشكلة العالم عند أوغسطين متصلة اتصالاً وثيقاً بمشكلة الله . ويكاد يكون بحثه في مشكلة العالم وجهاً آخر من أوجه بحثه في مشكلة الله ، من حيث أن ذلك العالم مخلوق لله . في نظرية أوغسطين في العالم نشاهد أنه تأثر بأفلاطون وبالأفلاطونية المحدثة خصوصاً ، وبهذه الصورة الفيثاغورية الأفلاطونية التي نجدتها في « طيماوس » . وكذلك نجد إلى جانبها ، خصوصاً فيما يتصل بتطور العالم ، تأثير الرواقين ظاهراً .

فالقدّيس أوغسطين ينظر إلى العالم أولاً نظرة متفائلة جمالية ، كما هي نظرة أفلاطون في « طيماوس » ، كما هي نظرة للفيثاغوريين من قبل . وذلك لأن للعالم في نظره منتظم متناسب الأجزاء ، يسوده الانسجام ، لأنه يقوم على قواعد من القياس والعدد والصورة . فهو يقوم على العدد لأننا نعدّ الأشياء ؛ وعلى القياس لأننا نقيس الأشياء ؛ ويقوم على الحجم أو الثقل لأننا نزن الأشياء . وللقوانين الرياضية هي التي تسود العالم سواء أكان كواكب أو أراضى . وبالحلّة أن بالعالم انسجاماً تاماً .

أما طبيعة الأشياء نفسها فقد رجع فيها القدّيس أوغسطين إلى التفرقة المشهورة بين الصورة والميولى . إلا أنه لم يفهمها على النحو الأرسطى ، وإنما فهمها على نحو أفلاطوني وأفلوطيني — أفلاطوني كما ظهر في « طيماوس » من أن الميولى لا تكاد تكون شيئاً ، وليست الميولى غير الصورة عارية عن

للكم . وعلى هذا فإذا أردنا أن نفهم ماهية المادة ، وجب علينا أن نجريها من الصورة . وعلى هذا النحو - وحده - يمكن أن نفهمها ؛ وبدونه لا يمكن تصورها . فتصورنا لها إذن سليم خالص من حيث أن الميولى سلب للصورة . وعن الأفلاطونية الحديثة أخذ أوغسطين فكرة التفرقة بين الميولى الجسمية والميولى الروحانية - إن صح هذا التعبير - . فالميولى الجسمية هي الميولى الخاصة بالكائنات غير الحية . إلا أنه لا يمكن أن نفهم من هذا أن أوغسطين ينكر وجود المادة ، ويعتبرها عدما ، كما قال أفلاطون . وإنما يقول إن لها وجوداً ، على أساس أنها قوة قادرة على أخذ الصورة . وعلى هذا فالميولى مبدأ للوجود ، وليست وجوداً حقيقياً . ولهذا نراه يفتتها بأنها وشك الوجود ، أى أنها ليست الوجود الحقيقي .

وحينما ينتقل أوغسطين من بيان طبيعة الموجودات إلى بيان نشأتها ، يرى أن هناك مذهبين : ١ - مذهب يقول إن الوجود أصله عنصر مادي . ٢ - وآخر يقول إن أصل الوجود جوهر عقلى . وكان طبيعياً من حيث أن القديس أوغسطين أفلاطونى أن يقول القول الثانى فيعتبر أن علة الأشياء مبدأ عقلى . فهو يرجع الموجودات من حيث وجودها إلى علة عاقلة مدبرة . إلا أنه لا يستطيع - إن كان يريد أن يظل مسيحياً - أن يأخذ بما قال به أفلاطون من قبل إن الميولى قد وجدت مع الصانع ، ولم تكن من خلقه . لقد كان عليه أن ينكر هذا ويقول بأن الميولى من خلق الصانع ، أو الله . فالله هو الوجد الخالق من العدم للميولى . ووجود الله وجود مختلف كل الاختلاف عن الميولى والكائنات الغاية . وجود الله هو وجود بذاته *Esse per se* ؛ بينما الأشياء وجودها بغيرها . وعلى هذا فهي مختلفة في وجودها عن وجود الله تماماً .

فكان القديس « أوغسطين » إذن يقول بمبدأ الخلق - وكان طبيعياً أن

يقول بهذا مادام فيلسوفاً مسيحياً . ثم يستمر في بيان خلق العالم — من حيث ضرورة الوجود — فيقول بأن هذا الوجود ليس ضرورياً ، ومن هنا يصف كيفية الخلق بأنه أولاً راجع إلى خيرية الله ؛ ثم إلى إرادته ؛ ثم إلى عقله . فالعالم لم يوجد تبعاً لضرورة قاهرة ؛ وإنما وجد لأن الله خير ، والخير لا يفعل إلا الخير ؛ والوجود خير من العدم ؛ ولهذا أوجد العالم . فالعالم ، من حيث وجوده ، فيض من خيره .

وإذا تحدثنا عن الضرورة فلا يمكن أن ننسبها إلى الله ، من حيث إيجاد العالم فحسب ؛ وإنما من حيث إنه أوجد العالم بإرادته . فإذا قلنا لماذا خلق الله العالم ؟ أجبتنا : لأنه أراد ذلك quia voluit وكل إرادة تستلزم بالضرورة عقلاً ، خصوصاً أن في العالم نظاماً . فمن الضروري وصفه بالعقل ، إلى جانب وصفه بالإرادة . فالله كالغنان يرتب الأشياء حسب الغاية التي ينشدها . فإذا كنا نفترض في الغنان أنه عاقل وهو يصنع الأشياء ، فلا بد لنا بالأولى أن نصف الله في خلقه بالسكون بأنه عاقل .

فالعالم إذن فيض من خير الله ؛ ودليل على إرادة الله ؛ ومرتب حسب عقل الله . إلا أننا هنا لم نصل إلا إلى خلق السكون فحسب . فكيف نستطيع أن نفسر خلق الأشياء باستمرار ؟ إن فعل الخلق عند أوغسطين فعل واحد ، أى أن الله خلق السكون مرة واحدة ، ولا يخلقه باستمرار . فكيف نوفق بين هذا الفعل وبين نشأة الأشياء ووجودها ؟

هنا يرجع أوغسطين إلى مذهب الرواقيين في الملل للبذرية Rationes Seminales . ويتلخص هذا المذهب في القول بأن الأشياء كانت في البدء في حالة كمون على شكل بذور ؛ وهذه تنمو من بعد فتسكون الأشياء . وتبعاً لهذا يرى أوغسطين أن فعل الخلق الذي هو واحد كان يتمثل في فعل خلق البذور التي تنشأ جميع الأشياء عنها . ومن هنا نستطيع أن نوفق بين القول بأن فعل الخلق

واحد ، وبين القول بأن الأشياء تنمو باستمرار . فالأشياء تنمو من البذرة وهذه وجدت مرة واحدة ؛ وكانت محتوية بالقوة على جميع التطورات حتى تصبح شجرة . وعلى هذا الأساس استطاع « أوغسطين » أن يقول بفكرة التطور ؛ وأن يقول بفكرة المسيحية القائلة إن فعل الخلق واحد .

ولكن ماهو هذا الفعل ؟ هو أولا خلق المادة غير المصورة *Materia informis* . وفي هذا للفعل نفسه وجدت الصورة ، واتحدت بالهيولى . وكان هذا الاتحاد هو فعل الخلق الأول . والآن لما كانت الأشياء قد خلقت كان الزمان لا وجود له إلا باعتبار الأشياء المخلوقة . وبمثل التعريف الذى عرف به أفلاطون الزمان قال أوغسطين إن الزمان صورة الأبدية ، والزمان لا وجود له بوصفه أزلياً أبدياً ، وإنما وجد الزمان كما وجدت الأشياء . وهذا طبيعى لأن المسيحية تقول بخلق الزمان . فكان على أوغسطين أن يقول أيضاً بأن الزمان مخلوق . ولكن يلاحظ مع هذا أن حفظ الخلق لا يتم إلا بفعل مستمر من الله . فالأشياء التى خلقت لتحفظ لا بد لها من شيء يحفظها ؛ وهذا هو فعل الله . ولولاه لفنيت الأشياء . وهذا طبيعى لأن وجود الأشياء مستمد من وجود الله . ولو توقف الفيض الإلهى لصارت عدماً . وهذه النظرية هى التى سيقول بها ديكارت .

مشكلة النفس

كانت عناية القديس أوغسطين بمشكلة النفس مرتبطة كل الارتباط بمشكلة الله والوجود . ومن هنا نرى أن كل شيء كان يدور حول فكرة الله : ذلك أن نقطة البدء عند أوغسطين ، كانت معرفة ذاته ، ومن هذه المعرفة استخلص كل الحقائق التالية . والمشاكل التى عاجلها إنما عاجلها بعد أن وضع نظريته فى النفس . إن النفس جوهر غير مادى خالد . ولإثبات ذلك قال

إن الإنسان لا يدرك ذاته ، إلا إذا فـسـكر ؛ وهذا يؤدي عن طريق الذاكرة إلى إثبات وجود الذات . لأن الذاكرة هي التي تؤكد لنا دوام الذات . وترجع أحوال النفس إلى مصدر واحد هو الذات . ومعرفتنا بالذات تقودنا حتماً إلى إثبات أنها جوهر ، لأننا إذا أبعدنا عن الذات كل ما ليس متصلات اتصالاً جوهرياً بالذات ، أى إذا أرجعنا الذات إلى التعقل والإرادة والحياة ، فإننا نجد أنها غير مادية ، بل هي أشياء روحية . وعلى ذلك فجوهر النفس روحانى .

(١) مشكلة خلود النفس : رأى أوغسطين أن أقوال السابقين ليست كافية . وخير مآرآه قول أفلاطون فى « مينون » . ويلاحظ أن البرهان الذى أدلى به أوغسطين على خلود النفس هو أن الحقائق الأبدية أبدية ، هذا من جهة ؛ ومن جهة أخرى هذه الحقائق الأبدية لا يمكن أن تنفصل عن النفس . وعلى ذلك فالنفس أبدية ، كأبدية الحقائق الموجودة بها . إلا أننا نراه فى آخر حياته لا يتحدث عن خلود النفس بنفس اليقين الذى تحدث به فى مطلع شبابه . بل نراه فى كتابه *de immortalitate animae* يقول بأن البرهان على خلود النفس من الناحية العقلية ليس برهاناً يقيناً كل اليقين ؛ ومن هنا يقيم برهانه على أساس الإيمان والمسيحية .

ومشكلة أخرى هي : كيف وجدت النفس والروح ؟

(ب) النفس والروح : الآراء فى هذه المشكلة ترجع إلى ثلاثة :

فالرأى الأول يقول إن الروح تآنى للولد عن طريق الأب بالوراثة .

والرأى الثانى يقول إن الروح تخلق خلقاً من جديد .

والرأى الثالث والأخير يقول إن الأرواح أزلية ، وهذا الرأى هو رأى أفلاطون . ولم يستطع أوغسطين أن يأخذ به ؛ لكنه ترجح بين الرأيين

الأولين . كما أن فكرة الخطيئة في المسيحية كانت تميل به إلى الأخذ بالأول لأنه لا يمكن أن يفسرها ؛ لأن الخطيئة مفروض فيها أنها تُورثت من آدم إلى جميع الأبناء في جميع الأجيال .

تأتى بعد ذلك مسألة أخرى ، هى مسألة الصلة بين النفس والجسم .

(ح) الصلة بين النفس والجسم : وهنا نشاهد أن « أوغسطين » كان أميل إلى الأفلاطونية منه إلى الارسططالية ؛ ولو أنه قال مرة بما قال به أرسطو من أن النفس صورة الجسم ، لكن رأيه الخالص كان للفصل التام بين الجسم والروح . وهذا كان عليه أن يبين تأثير الجسم في الروح أو العكس ، فنراه يقول بما يقول به ديكارت من أن الجسمى لا يمكن أن يؤثر في الروحى ، أو للعكس . ولا بد من وجود جوهر وسط ، أو مادة وسط ، عن طريقه يتم الاتصال بين الجسم والروح ، حتى يستطيع الواحد أن يؤثر في الآخر .

ويقول أوغسطين إن النفس موجودة في الجسم بأكمله ، ولو أنه حاول من بعد أن يقول بمركز للوظائف النفسية المختلفة . ويقول إن الحركات توجد في وسط الدماغ ، والذاكرة في مؤخرتها .

ولقد كان أوغسطين عالماً نفسانياً من الدرجة الأولى ؛ بل يمكن أن يعد أول عالم نفسانى في العصور الوسطى . ولقد اعتمد في هذا على الاستبطان Introspection . فأظهر في هذا الباب نتائج ذات خطر عظيم من حيث دقة المعرفة ، ودقة التحليل النفسى ، ومن البراعة في إدراك الفرد وأحواله النفسية المختلفة ، وصلاتها ببعضها ببعض .

لكن أهم ما عنى به أوغسطين في هذا الباب هو ظاهرة الذاكرة . لقد خصص لها فصلاً رائعاً ، هو المقالة العاشرة من « اعترافاته » وبدأ بأن قال للشعور بالزمان مصدره الذاكرة من حيث إن الشعور بالزمان يولده الانتباه أولاً ، فهذا يولد (٣ - ف)

شعور الحاضر ؛ وثانياً الذاكرة ، وهذه تولد شعور الماضي ؛ وثالثاً التوقع ، وهذه تولد الشعور بالمستقبل .

ولم يفعل علماء النفس المحدثون ، وخصوصاً برجسون ، في كلامهم عن نشأة فكرة الزمان أكثر مما فعل أوغسطين .

ومن براعته أيضاً التحليل الذى قام به للذاكرة : من حيث إنها التيار النفسانى : ومن حيث قوله إنه لا توجد فى الذاكرة تمثلات حية أو صور تخيلية ، بل شعور فحسب .

وأخيراً يقسم أوغسطين النفس ، كالقسيم القديم ، إلى : نفس عاقلة ، وغضبية وشهوية ؛ وبسميها بأسماء أخرى ، فيقول إنها تمثل الوجود ، والمعرفة ، والإرادة . ويقول إن هذا التقسيم هو بعينه الثالث . فأقسام الثالث تقابل تماماً الأقسام الثلاثة التى للنفس . وهذا ما ورد فى سفر « التكوين » من أن الله صنع الإنسان على صورته . ولما كان مكوناً من ثلاثة أقانيم ، كانت صورة الإنسان من أقسام ثلاثة .

ويستمر أوغسطين فى تحليل الظواهر الأخرى للنفس ، وخصوصاً الإرادة فأدخل تحت الإرادة ، أو العشق ، وجدانات ثلاثة : الشهوة : Cupiditas والغبطة Laetitia ، والخوف Timor . أما الإرادة فيقول عنها إنها حرة ؛ ويحاول أن يوفق بين حرية الإرادة ، وبين الفعل الواحد لله . فيقول إنه كانت فى علم الله ، الأعمال الحرة للإنسان . فهى باعتبارها معلومة لله قد وجدت فى للفعل الأول ؛ وباعتبارها تصدر عن الإنسان باختياره ، تعتبر اختياراً من جانب الإنسان .

المشكلة الأخلاقية

رأينا كيف عنى أوغسطين بمشا كل : الحقيقة ، والله ، والعالم ، والنفس ؛ ورأينا كيف حاول حلها رابطاً إياها بالله . وكانت هذه المشا كل هي شغله الشاغل في Cassiciacum . أما المشكلة الأخلاقية ، فقد عنى بها من قبل ، لأن هذه المشكلة هي الأولى في المانوية التي آمن بها فترة من الزمان قبل أن يصبح مسيحياً .

والمشكلة الأخلاقية تشابه في حلها تماماً المشا كل الأخرى ، من حيث اتصالها بالله اتصالاً وثيقاً . فكما أن الله مصدر الحقيقة ، كذلك هو مصدر الأخلاق . وعلى هذا يقول أوغسطين إن الحياة السعيدة هي اللزيم في الله ، ومن أجل الله ؛ ولا شيء غير هذه الحياة يمكن أن يسمى سعيداً . فالسعادة والحقيقة شيئان مترادفان . والذي يطلب الواحد يطلب الآخر . وذلك لأن مصدرهما واحد ، هو الله .

المعرفة إذن وحب الله هما للغاية الأخلاقية . والآن ، ما هو موضوع هذه المعرفة ، وذاك الحب ؟ موضوعهما هو القانون الأبدي . والطبيعة عند أوغسطين هي الله . وهذا القانون الأبدي أو قانون الطبيعة ثابت لا يتغير بتغير الزمان أو المكان ، لأنه مودع في نفوس الأفراد منذ البدء ، ومصدره الله . وهذا القانون الأخلاقي يمكن أن يسمى القانون الإلهي ، مادام المصدر هو الله .

وهنا نلاحظ أن أوغسطين يحمل هذا القانون الأخلاقي من طبيعة القوانين الرياضية . فهو حقيقة أزلية أبدية كالحقائق الرياضية . وهذا القانون ، لو نظرنا في تفصيلاته ، وجدنا أنه الموجود في السكون . أما الأمر فهو الله . ولهذا يظهر

هذا القانون باعتباره أمراً ، أو نهياً : أمراً باعتباره يوجب السير تبعاً لمقتضيات النظام ، ونهياً باعتباره عكس ذلك .

وبلاحظ أن فكرة النظام أخذها أوغسطين عن الأفلاطونية . بيد أنه لم يقتصر على هذه الفلاسفة وحدها ؛ بل مزجها بالفلسفة الرواقية ، وبمذهب « شيشرون » — حين جعل القانون الطبيعي القانون الإلهي — فلم يفعل غير ما فعله الرواقيون من قبل .

إلا أننا لا نستطيع أن نفهم كيف يوحد « أوغسطين » بين الحقيقة وبين الأخلاق ، إلا إذا نظرنا إلى الأخلاق المسيحية ونظرة المسيحية في الوجود ، وخصوصاً لدى القديس بولس . فلدى أوغسطين نجد الأخلاق متصلة بتلك التي لدى بولس ، خصوصاً فيما يتعلق بفكرة المحبة .

وهذه المسائل الأخلاقية ترجع كلها في النهاية إلى مشكلة الخير والشر . والجواب عن هاتين المشكلتين يستخلص من كلامنا السابق . فالخير هو السير على مقتضى القانون الإلهي ، أو الطبيعي . أما للشر فهو مخالفة هذا القانون . ومن هنا نستخلص الحقيقة الوجودية للخير والشر . فالخير شيء بالفعل ، أما الشر فلا يمكن أن يعتبر وجوداً حقيقياً ، بل هو سلب محض . أى أن الشر هو سلب للخير ، أى سلب للنظام . ولهذا فإن علة الخير هي علة فاعلية ، بينما علة الشر علة نقص ، بمعنى أن الخير شيء إيجابي وجودي ، أما الشر فهو نقصان أو عدم . ولهذا يمكن تسمية الخير باسم الفعل Effectio ، بينما الشر لا يمكن أن يوصف من ناحية العلية إلا بأنه النقص Defectio .

ومن هنا نرى أن « أوغسطين » يرجع عن معتقداته الأولى في العصر الذي كان يؤمن فيه بالمانوية . فبينما كان في تلك الفترة من حياته يقول بأن الشر مبدأ

للوجود ، نراه بعد أن عرف المسيحية ، وبعد أن اتصل اتصالاً وثيقاً بالأفكار الأفلاطونية ، يجعل الشر عدماً وسلباً للخير فحسب .

والفضائل في نظر أوغسطين ترجع كلها إلى فضيلة عليا واحدة ، هي فضيلة الحب ، أي حب الله . أما الفضائل الأخرى وبخاصة للفضائل الأربعة الرئيسية فقد قال بها أيضاً ، ولكنه حاول أن يرجعها جميعاً إلى الفضيلة الرئيسية وهي حب الله .

ومشكلة الحرية قد تحدثنا عنها من قبل فيما يتصل بالنفس ، وتحدثنا عن فكرة الحرية عند الإنسان . وفيما يتصل بالأخلاق يمكن أن نقول إن أوغسطين هو أول من أعطى للحرية معنى جديداً بأن عرفها بأنها القدرة على قول « لا » . ومعنى هذا أن الحرية هي شيء مطلق ، فيستطيع الإنسان أن يرفض كل شيء . وهذه الفكرة يقول بها بعض الفلاسفة المحدثين الذين قالوا بالمشالية ، وعلى رأسهم شلنج Schelling في شيخوخته .

ولكن حينما تأتي مشكلة التوفيق بين الغاية الإلهية التي قال بها أوغسطين وبين الحرية ، نجد أوغسطين يحاول الفرار من الإجابة عن هذا السؤال ، فيقول إن الأفعال الحرة كانت صورة من قبل باعتبارها حرة . ويلاحظ أن هذا الحل ليس حلاً بالمعنى الصحيح ، بل هو هروب فحسب .

المشكلة السياسية

وهذه المشكلة أيضاً قد حلها أوغسطين على النحو الذي حل به بقية المشاكل الأخرى ، بأن جعلها مرتبطة بمشكلة الله . وقد انجذبت عنيفة إلى السياسة في الدور الثالث من حياته على وجه التخصيص ، لأن المشاكل السياسية كانت تضطرب بها الأمبراطورية الرومانية التي كانت على وشك السقوط .

وفي سنة ٤١٠ استولى عليها «أَلَرِك» Alaric زعيم القوط الغربية Wisigoths فلما صارت الأمبراطورية الرومانية إلى هذا الانحلال ثار الناس على المسيحية ، لأنهم قالوا — كما هي الحال باستمرار في التاريخ كله — إن السبب في هذا الانحلال هو عدم الإيمان بالآلهة اليونانية القديمة ، أو انحلال عُرْوَةِ الدين اليوناني من نفوسهم . فقامت حملة عنيفة على المسيحية باعتبارها دين إفساد . فأنبرى أوغسطين يعارض هذه الحملة ، وبصور التاريخ تصويراً جديداً ، فيقدم لنا نظرة في التاريخ العام وفلسفة في الحضارة على وجه ممتاز .

وكانت هذه المحاولة محاولة للنظر في التاريخ نظرة شاملة — ولو أن أوغسطين كان مقوداً بالفكرة المسيحية باعتبارها المثل الأعلى للدولة وللحضارة .

وعن هذه المحاولة نشأ كتابه العميق « مدينة الله » Civitas Dei . وفي هذا الكتاب يتناول جميع مظاهر الحياة الروحية ، والعامية ، من سياسية ودينية وعلمية وفنية ، على طوال التاريخ محاولاً أن يستخرج من هذا نظرة في التاريخ . وبمعنىنا هنا أن نقول إن هذه النظرة تجعل الانحلال في الحضارات مصدره اعتماد الناس عن المعين الأول للحضارات ، أي العصر الذي سادت فيه اليهودية والمسيحية باعتبارهما ديقاً واحداً أو يعبر عن شيء واحد .

ويتحدث أيضاً عن الدولة ، فيقول إن الدولة لا تنشأ عن عقد ، ولا تنشأ كذلك عن خطايا الناس ؛ وإنما تنشأ عن الفرائض الموجودة في الطبيعة الإنسانية . ولهذا فالدولة ضرورية ، وليست شيئاً عرضياً .

والآن — ماهو المثل الأعلى للدولة ؟ المثل الأعلى للدولة إنما هو المثل المسيحي . وهذه الدولة التي يتصورها ، هي التي تستمد سلطتها من الله مباشرة . ومعنى ذلك أنها لن تكون دولة علمانية خالصة ، بل ستكون دينية كذلك . لكنها

أيضاً لن تكون دينية خالصة ، بل جامعة للطابع العلماني ، والطابع الديني .
ومعنى هذا أن هذه الدولة سيكون من مهمتها الأصلية ، ما يتصل بالحياة الدينية ،
أى أنها ستعمل من أجل تحقيق السعادة على الأرض وتحقيق السعادة فى الآخرة
بالنسبة للمواطنين . ومن هنا نستطيع أن نحدد للعلاقة بين الدولة والكنيسة .
فالأخيرة تشرف على الأولى من أجل توجيهها إلى الحياة الآخرة . والدولة تساعد
الكنيسة على تحقيق أغراضها . وظاهر من هذا أن النصيب الأكبر هو
للكنيسة . ولكن بلاحظ مع ذلك أنه لم يشأ أن يفصل بين الاثنين ؛ بل
جعلهما مرتبطتين تمام الارتباط . فمن هذا الارتباط الوثيق يمكن أن يقوم
للسلام فى الأرض .

المصور الوسطى

كان من النتائج التي أتت بها الثورة التي أحدثها اشينجلر أن المصور الوسطى لم يعد ينظر إليها على أنها منفصلة عن الحديثة والقديمة ؛ بل أصبح ما يسمونه بالمصور الوسطى والمصور الحديثة شيئاً واحداً ، داخلاً تحت الحضارة الغربية .

فالحضارة الغربية لم تنشأ في القرن الخامس عشر أو السادس عشر كما زعم المؤرخون حتى اليوم ؛ وإنما نشأت أولاً في القرن العاشر واستمرت في طريق التطور ، وصارت تخضع لقوانين الحضارة ؛ وستنتهي بانتهاء القرن العشرين . وتبعاً لهذه النظرة الجديدة ، يجب علينا ألا نفرق بين المصور الوسطى الفلسفية ، وبين المصور الحديثة في الفلسفة أيضاً .

والواقع أن هذه الحضارة بدأت في القرن العاشر ، ووصلت إلى درجة عالية في القرن الثالث عشر . ثم بدأ انحلالها في القرن الخامس عشر لكي تأتى نظرة رجال النهضة . ولكن هذه النظرة الجديدة لا يمكن أن تعد مختلفة كل الاختلاف ؛ بل تعد استمراراً للحضارة القديمة التي وجدت إبان المصور الوسطى .

ومع ذلك فإن من المعتاد في تاريخ الفلسفة ، حتى اليوم ، أن ينظر إلى المصور الوسطى الفلسفية باعتبارها واقعة بين القرن التاسع والرابع عشر أو الخامس عشر . ولكن ليس معنى هذا أن الفترة التي سبقت ذلك العهد لم يكن فيها اتصال بين الفلسفة القديمة ، والجديدة التي نشأت في القرن التاسع . فلو كانت الفلسفة القديمة قد انتهت في أوائل القرن السادس ، فإن المحاولات التي قام بها المفكرون بين السادس والتاسع يمكن أن تعد محاولة انتقال بين الفلسفة القديمة والحديثة .

وأشهر هذه المحاولات تلك التي قام بها بوثيوس Boèce ثم بيد الموقر

Bède le Vénérable . وهؤلاء تابعوا السنة الأوغسطينية ، فحاولوا من جهة أن يضمنوا قواعد الدين كما فعل آباء الكنيسة ، كما حاولوا التوفيق بين المسيحية والفلسفة اليونانية .

والواقع أنه كان أمام هؤلاء : العقيدة ، وكان عليهم أن يؤمنوا بالحقائق الدينية ؛ وكان عليهم أيضاً أن يقفوا موقفاً معيناً بإزاء الفلسفة اليونانية ، التي وصلت إليهم في كتب تافهة قليلة . ومن هنا كان التراث الذي خُلف لرجال العصور الوسطى هو من ناحية العقائد الدينية التي وضعها الآباء ؛ ومن ناحية أخرى الصيغ التي يجب أن تصاغ بها هذه العقائد من الناحية العقلية .

فهنالك إذن استمرار في التفكير بين عصر الآباء وبين العصور الوسطى . وهكذا نجد استمراراً من الفلسفة اليونانية حتى الفلسفة في العصر الحاضر . إلا أن هذه النظرة ليس معترفاً بها من جميع المؤرخين . فالمؤرخون ينقسمون قسمين حيال العصور الوسطى : فمنهم من يقول (بيبكون وديكارت) ، إن للفلسفة المدرسية جدالٌ عقيم وإنها لا تقوم على أساس من المشاهدة أو التجربة ، وإن هذه العصور الوسطى كانت عصور تقييد للفكر . ولئن وجد في هذا العصر بعض المفكرين الذين ضخوا بالكثير من أجل الفكر ، فإن قيمة هؤلاء ليست كبيرة . وليس على المؤرخ أن ينظر إليهم إلا باعتبارهم أفراداً يثيرون الدهشة .

وعلى العكس من ذلك قال آخرون - خصوصاً في القرن التاسع عشر - إن فلسفة العصور الوسطى هي الحقيقة ، لأن هذه الفلسفة اشتملت على كل المعارف ، ووضعت دستور المعرفة إلى الأبد . ومن هنا كان أصحاب هذه النزعة - خصوصاً من غالى في ذلك - يكتبون عن العصور الوسطى كتابة غريبة ذلك أنهم حاولوا أن يجعلوا العصور الوسطى قادرة على أن تجيب سلفاً عن كل

المشاكل الحديثة ، وخصوصاً فلسفة القديس توما ، حتى نعتوها بأنها الحلول
النهائية ، وبأنها بمثابة ردودٍ سابقة على أقوال المُحدثين . ولهذا نجد أنهم حين
يعرضون مذهب القديس توما بصورونه وكأنه ينفذ تنفيذاً سابقاً آراء لوك
وسبينسر وبرجسون !

الكن هذه النزعة قد ولدت نزعة مضادة . فقام رد فعل يحاول أن يصور
فلاسفة المصور الوسطى تصويراً تاريخياً . فأزالوا منها كل قيمتها ، ونظروا
إليها بوصفها لا تختوى غير المذاهب القديمة مع شيء من المسيحية .

الفلسفة المدرسية La Philosophie Scolastique

الفلسفة التي نشأت في المصور الوسطى تسمى بالمدرسية لأنها تدل على الفلسفة التي كانت تدرّس في المدارس في المصور الوسطى . ومن هنا فإن لفظ مدرّسى يطلق على كل من يُدرّس في المدارس في المصور للوسطى ، أو على كل من حصل جميع المعارف التي كانت تدرس في المدارس في تلك المصور .

نشأت هذه المدارس أولاً في عهد شارلمان الذي أمر بإنشاء مدارس كثيرة في بلاد دولته ، وخصوصاً في فرنسا وألمانيا . وهذه إما مدارس القصر ، تنقل بانتقاله وتوجد غالباً في باريس . أو خارج القصر - وهذه قسبان : مدارس رهبان ، ومدارس أسقفية . أما الأولى فهي تلك التي وجدت داخل الدبر . أما الأسقفية فكانت توجد خارج الأديرة ، وكان الغرض منها أن تثقف رجال الدين غير المترهبين .

كان الفضل الأكبر في تنظيم هذه المدارس يرجع إلى شخصية فلسفية هي شخصية ألقوينوس Alcuin المتوفى سنة ٨٠٦ وهو الذي أنشأ مدرسة تور . ثم يرجع الفضل ثانياً إلى رابان ماور Raban Maur . وكانت الدراسة في هذه المدارس مقتصرة أولاً على للفنون الحرة السبعة من ثالوث وربوع . وذلك لأن كتب الدراسة التي كانت معروفة حينذاك كانت قليلة ، وهي شذرات من أرسطو متعلقة بالأرغانون فحسب ، ثم شذرات من أفلاطون . ولهذا كانت الدراسة قاصرة من الناحية الفلسفية إلى حد كبير . ثم تطورت معرفتهم ، خصوصاً ابتداءً من القرن الثاني عشر ، فبدأت ترجمة كتب أرسطو إلى اللاتينية عن طريق العربية والعبرية . وعرفت في القرن الثالث عشر جميع كتب أرسطو ، ومن هنا اتسعت المعرفة .

لهذا تطلق كلمة الفلسفة المدرسية أولاً وبالذات على الفلسفة التي كانت تدرس في هذه المدارس . ولكن هناك من يحملون الفلسفة المدرسية تمتد إلى الآن ، فلا تنتهى بانتهاء القرن الخامس عشر — وعلى هذا الأساس الأخير تقسم الفلسفة المدرسية إلى : —

١ — المدرسية الأولى من القرن التاسع إلى القرن الثاني عشر: وتمتاز مدرسية هذا العصر أولاً بالمنهج المعروف باسم منهج « نعم ولا » Sic et non . وتمتاز ثانياً بجعل الدين أو اللاهوت والفلسفة شيئاً واحداً وليس من تعارض بين الميدانين . وتمتاز ثالثاً وأخيراً بالبحث في مشكلة الكليات من حيث أن لها وجوداً في الخارج أو ليس لها هذا الوجود ، وإنما هي أسماء فحسب — وأظهر من وجد في تلك الفترة من فلاسفة : جون سكوت اريجين والقديس أنسلم وأبيلارد.

٢ — المدرسية العليا في القرن الثالث عشر : وتمتاز مدرسية هذا العصر أولاً بمعرفة كتب أرسطو عن طريق العرب واليهود ، وثانياً بالخصومة العنيفة التي قامت بين الارستطاليين والرشديين ، ثم بين التوماويين وأتباع اسكوت ثم الأوكاميين . وتمتاز ثالثاً بالنزاع الذي قام حول التفرقة بين العقل والنقل ، ونصيب كل في المعرفة ، وتمتاز رابعاً بظهور مشكلة اللفظيين والاسمييين في أعلى صورها . وأشهر الشخصيات التي ظهرت في تلك الفترة القديس بوناونتورا . ثم اللبير الكبير والقديس توما ودنس اسكوت .

٣ — المدرسية المتأخرة في القرنين الرابع عشر والخامس عشر : وتمتاز أولاً بالنزاع الشديد الذي بلغ أوج شدته بين اللفظيين والواقعيين . وتمتاز ثانياً بازدياد الاعتماد على المشاهدة والتجربة. وتمتاز ثالثاً بظهور التصوف. وأظهر الشخصيات التي وجدت في تلك الفترة ولیم الأوكامی ونيقولادورم والسيد إكهرت .

هذه هي الأقسام الأولى التي يضمونها للمدرسية الحقيقية . ولكن تضاف إليها أقسام أخرى هي أقسام المدرسية الحديثة : —

٤ — المدرسية الباروكية في القرنين السادس عشر والسابع عشر : وقد ظهر خصوصاً في أسبانيا . وكانت صوفية أكثر منها أى شيء آخر . فقد ظهرت في القرن السادس عشر في أسبانيا أكثر المتصوفين المسيحيين وهم للقديسة تريزة الأبلية والقديسة يوحنا الصليبي وفرانشكو سوارس .

٥ — المدرسية الحديثة : وهذه حركة قد أنت نتيجة المنشور البابوي الذي أصدره ليون الثالث عشر عام ١٨٧٧ وجعل فيه الفلسفة التوماوية هي الفلسفة الرسمية للمسيحيين . فقامت حركة في جميع بلاد أوروبا من أجل التوفيق بين التوماوية والفلسفة الحديثة . وأشهر أنصار الحركة في إيطاليا ألدو جيملى ، وفي بلجيكا الكردنفال مرسبييه ، وفي ألمانيا فلمان وبويمكر وجرايمان ، وفي فرنسا جاك ماريتان واتين جلسون .

يوحنا اسكوت أريجين

Jean Scot Erigène

أول فلاسفة العصور الوسطى هو يوحنا اسكوت أريجين . وحياته ليست مروفة إلا قليلا . لهذا لن نستطيع أن نسلك المنهج الذى نسير عليه دائماً فى دراستنا لكل فيلسوف : وهو تقسيم حياة الفيلسوف إلى ثلاثة أقسام ، طور للطلب وطور الترحل وطور الأستاذية . لكن سنحاول مع ذلك أن ندخل مالدينا من معلومات عن حياته داخل هذا الإطار العام .

ليس تاريخ ميلاد جون سكوت أريجين معروفا على وجه الدقة . فبعضهم يجعل سنة ميلاده ٨١٠ والبعض يجعلها ٨١٥ . كما لا يعرف فى أى مكان ولد : فالبعض يجعل نشأته فى إيرلنده والبعض يجعلها فى ويلز — ولكن الثابت أنه تلقى دراسته الأولى فى مدارس الرهبان فى إيرلنده وكانت الحركة العلمية عظيمة الرقى فى إيرلنده فى تلك الفترة . فإنه منذ تيودورس من كينتربرى انتشرت معرفة اليونانية واللاتينية انتشاراً واسماً حتى قال البعض إن الناس كانوا يتكلمون بهما كما يتكلم أهلها . وقد عرفنا مناهج الدراسة فى مدارس الرهبان فى العصور الوسطى . ومن هنا نستطيع أن نقبين أى دراسة تلقاها سكوت أريجين . ونعرف أيضاً أن عهد الطلب قد انتهى حوالى عام ٨٤٧ ، حينما دعاه الإمبراطور شارل الأصغر إلى باريس لكي يكون رئيساً لمدرسة القصر . وهناك فى باريس نال شهرة واسعة حتى دعاه رجال الدين إلى أن يكون مدافعاً عن الكاثوليكية ضد البدع التى قامت فى ذلك العهد . فحين قامت المشكلة التى أثارها ووضعها فى وضعها الصحيح جوتشالك ، أعنى مشكلة الجبر والاختيار ، واتى بإثارتها ففتح ميدان البحث العقلى فى العقيدة — دعاه باردبيل اللاؤونى وهنكار الرانسى

إلى الرد على بدعة جوتشالك التي يقول فيها : إن الكائنات قد قدرها الله قدراً سابقاً إما من أجل النعيم أو من أجل العذاب : فالخير بالنسبة للأخير ، والشر بالنسبة للأشهر . وقام سكوت أريجين بالرد عليه . وكتب من أجل هذا كتاباً عنوانه « في القدر السابق » ، واعتمد في رده على القديس أوغسطين .

إلا أنه كان في رده هذا جريئاً كل الجراءة ، حتى خرج على القواعد المرعية والآراء المألوفة في الكنيسة ، وجعل للمقل حربة كاملة في النظر إلى العقائد الدينية وإلى السلطة الكنسية . لذلك ثار عليه من دعوه للرد . وقامت من أجل هذا مناظرة بين هنكار الرانسي وباردبل اللاؤوني من جهة ، وبين يوحنا سكوت أريجين من جهة أخرى . وانتهت المناظرة بأن حرمت أقوال سكوت أريجين وعدت غير متفقة مع الدين ، وذلك في الجمعين اللذين عقد أحدهما في فلانص عام ٨٥٥ والثاني في لانجر عام ٨٥٩ .

وبلاحظ أن أريجين كان متأثراً إبان تلك الفترة بالقديس أوغسطين إلى حد كبير ، أعنى القديس أوغسطين في الطور الأول من حياته . ومن هنا تقوم التفرقة بينه وبين جوتشالك الذي اعتمد على القديس أوغسطين الشيخ .

نم ينتقل اسكوت أريجين إلى طور ثالث وأخير ، وذلك حينما انجه إلى كتب الفلسفة اليونانية وإلى كتب الآباء اليونانيين وقام بترجمة للكثير منها . وأهمها الكتب المنحولة إلى ديونسيوس الأريوفاغى - وقد أثبت المقد أن هذه الكتب المنحولة لا يمكن أن تكون كتب ديونسيوس لأنه وجد في العصر الرسولى بينما تشير هذه الكتب إلى حوادث ومذاهب لم تنشأ إلا بعد ذلك بكثير ، ولذلك فالراجح أن هذه الكتب كتبها أحد المسيحيين في القرن الخامس وكان متأثراً بالأفلاطونية الحديثة ، ولم يكن متأثراً فقط بأفلوطين وفرغوريوس للصورى ولكنه كان متأثراً أيضاً بإبرقلس Proclus . وأشهر هذه الكتب التي

ترجمها سكوت اريجين من اليونانية إلى اللاتينية ، هي أولاً : « المراتب السماوية » ، وفيه يتحدث عن الملائكة ومراتب بعضهم بالنسبة إلى بعض ومقام كلٍّ بحسب مشاركته في النور الإلهي . وثانياً : « المراتب الكنسية » وفيه يقول إن المراتب الكنسية تطابق تماماً المراتب السماوية ، ويتحدث عن الشعائر المسيحية المقدسة . وثالثاً كتاب « في أسماء الله » ويذكر فيه أننا نستطيع أن ننسب إلى الله بعض الصفات ، ولو أن هذا يتنافى مع ما يليق بالله من تنزيه تام عن أن يكون متصفاً بالصفات الإنسانية ، لذلك يجب أن نفرق بين الصفات حين تنسب إلى المتناهي (الإنسان) وحين تنسب إلى اللاهوتي (الله) . وهذا الكتاب هو الذي يحتوي على ما يسمونه باسم « اللاهوت الإيجابي » أى الذى يبحث فى صفات الله من حيث إمكان حملها عليه حملاً إيجابياً . وهذا اللاهوت الإيجابي هو ما اقتصرت عليه الكنيسة . ولكن ، - وهذا هو الوضع الجديد الذى يضعه مؤلف هذا الكتاب - لا يمكن أن يقف الإنسان عند هذه الصفات الإيجابية ، بل يجب ، احتراماً لله ، ألا بوصف بأية صفة إيجابية وأن تكون الصفات المنسوبة إليه سلوباً كلها . لأن الله فى هذه الحالة هو الإله الذى لا يمكن أن يُدرك ، وهو المطلق الذى لا اسم له ، ولا يمكن أن يصفه الإنسان بأية صفة إيجابية . وظاهر من هذا أن مؤلف هذه الكتب كان متأثراً بالأفلاطونية المحدثة التى ترى أن المطلق أو الله هو اللا وجود . وهذا الكتاب الرابع هو ما يسمي باسم « اللاهوت الصوفى » .

تأثر سكوت اريجين إلى جانب هذا بكتب كثير من الآباء مثل ما كسيم صاحب الاعتراف ، وللقديس جرجوار النوساوى . كما أنه تأثر أيضاً ببعض كتب أرسطو ، وخصوصاً كتابي « المقولات » و « العبارة » . وكانت نتيجة هذه الدراسات كلها أن أخرج سكوت اريجين كتابه بعنوان : « تقسيم الطبيعة »

مشكلة القدر ، حرية الإرادة

من أشد الأمور إثارة لحب الاستطلاع أن تكون أول مشكلة وجدت في اللاهوت المسيحي بمعنى الكلمة في المصور الوسطى - كما كانت أيضاً نقطة البدء في كل الفلسفة الغربية - هي نفس المشكلة التي كانت نقطة البدء في علم الكلام عند المسلمين ، أعنى مشكلة القدر .

بدأ التفكير الغربي بالبحث في هذه المشكلة التي أثارت انتباهه ووضعها جوتشالك في وضعها الصحيح عام ٨٣٠ م . وقد انتهت في بحثه لهذه المشكلة إلى التسليم والتفويض تبعاً لنظريته المشهورة . فقال كما قال أوغسطين من قبل إن الله ثابت وإن فعل الخلق واحد . لهذا لا يمكن أن يتصور أن للطبيعة الإنسانية حرية في أعمالها ، لأن الأعمال الحرة معناها تغير في طبيعة الله . والله غير متغير . فالحرية إذن لا يمكن أن تكون . لهذا فالناس غير مختارين في أفعالهم .

وكذلك لم يفرق جوتشالك Gotteschalk كما فعل أوغسطين من قبل ، بين العلم السابق والقدرة السابقة . فأصبح العلم السابق والقدرة السابقة شيئاً واحداً . والواقع أن في هذا إنقذاً لواحدية الله وللعمل الواحد لله . ومعنى ذلك أن الأخيار هم أصحاب الميمنة . أما الأشرار فلا يقال إنه قد قُدِّرَت عليهم الخطايا لأن هذا يتنافى مع كمال الله ، وإنما يقال إن للعذاب قُدِّرَ عليهم .

جاء سكوت أريجين فبدأ كتابه « في القضاء للسابق » بأن قال إن الفلسفة الحقيقية هي الدين ، وإن الدين الحقيقي هو الفلسفة . فايدركه العقل ، إن كان إدراكه حقيقياً ، هو الدين ؛ وما يقوله الدين ، إن كان القول حقيقياً ، هو للفلسفة . ولا بد أن يكون الدين والفلسفة شيئاً واحداً لأن مصدرهما واحد ، وهو الحكمة الإلهية . فإذا اختلف العقل والنقل ، أى إذا اختلف العقل مع ما هو (٤ - ف)

منقول عن الآباء ، فالفصل للعقل لأن النقل ليس إلا العقل من حيث إنه يبحث ويفكر ويصوغ هذه النتائج في الصيغ النهائية التي يورثها للقرون التالية . والإيمان هو الخطوة الأولى ، ولكن لابد أن يأتي بعده العقل . فهمة الوحي إذن هي أن يقدم لنا العقائد الإيمانية ، ولكن لابد أن يأتي العقل فيتمقل هذه العقائد ويفهمها على النحو الذي يجب أن نفهم عليه ، لأن الوحي يقدم معتقدات لابد أن نفهمها . فثلاً يقال عن الله إنه شبيه بالحمامة ، والإيمان أو الوحي يقول : « في البدء خلق الله السموات والأرض » . فما معنى هذه الأقوال ؟ لا يوضح لنا الإيمان شيئاً من ذلك . ولكن هذه هي مهمة العقل . والنتيجة لهذا أن حرية العقل يجب أن تكون حرية مطلقة بإزاء المعتقدات الدينية فلئن كانت المعتقدات الدينية نقطة البدء فهي كذلك لحسب ، وأما تفصيلها فوكول إلى العقل .

ثم ينتقل سكوت أريجين إلى الموضوع الرئيسي فيقول : نحن نتفق مع معارضينا فيما قال به القديس أوغسطين من أن الله ثابت لا يمكن أن نحل فيه الأعراض ، والضرورة هي إرادة الله ، وإرادة الله هي الضرورة . وعلى هذا النحو فإن الضرورة في الطبيعة هي أيضاً إرادة الله . وإرادته فعل محض ، وفعل واحد . وعلى ذلك فضرورة الطبيعة واحدة ، وقد قدرت قدراً سابقاً ، إلا أن الله مع ذلك - تبعاً لأنه خير ولأنه حب - لا يمكن أن يقبل الشر . لهذا فإن الشر والموت أو الضرر والخطيئة ، ليست من فعل الله ، وإنما هي سلوب كلها وليس لها وجود حقيقي . لهذا لا يمكن أن نقول إنها من فعل الله . أما فعل الشر فلا يأتي من قضاء سابق ، بل يأتي من فساد الإرادة أو من ميل الإرادة للفاسدة . وبهذا نستطيع التوفيق بين الحرية الإنسانية وبين القضاء السابق وتبعاً لهذا يقول سكوت أريجين إن أفعال الناس لم تقدر قدراً سابقاً من حيث الشر ، وإنما قدرت من حيث الخير لحسب . والإرادة الشريرة وحدها

هى التى تفعل الخطيئة أو الشر . وفعلها ليس إيجابيا ، بل هو نقصان وعدم للخير .

نظرية الوجود

كان سكوت أريجين ، على العكس من القديس أوغسطين ، لا يؤمن بأن الله عالٍ على العالم . بل كان يؤمن بأن الله هو الكل فى الكل ، على حد تعبير القديس بولس ، وأن الإله يحتوى الطبيعة كلها ، فهى هو وإليه مرجع كل شئ . والعوامل التى دفعت سكوت أريجين إلى هذا هى اطلاعه على بعض كتب الآباء خصوصا كتاب القديس غريغوريوس النوساوى : فى « العمل »^(١) الإنسانى ، ثم كتاب « فى المشتركات » لمكسيموس صاحب الاعتراف ، ثم الكتب المنحولة إلى ديونسيوس الأريوباغى . هذا فيما يتصل بمادة البحث . أما من ناحية شكله ، أعنى من ناحية المنهج المنطوق الذى سار عليه سكوت أريجين ، فقد استعان بكتابه « المقولات » و « العبارة » لأرسطو . وكانت نتيجة هذا كله أن أخرج كتاباً أسماه « تقسيم الطبيعة » عام ٨٦٧ . وهذا الكتاب كتب على الطريقة الأفلاطونية فى المحاورات ، ولو أنه ليس محاوراً بالمعنى الصحيح ، بل هو محاوره تعليمية .

يبدأ أريجين هذا الكتاب بأن يقسم الوجود ، ويقسم أنواع الحمل على الوجود . فيقول إن هذه الأنواع خمسة أو عشرة . للنوع الأول هو تقسيم الوجود إلى أعراض وجواهر ، إلى الأشياء المدركة بالتجربة والأشياء فى ذاتها ، إلى الأعراض وإلى الله . ولكن يمكن أن ينظر إلى الله وإلى المادة وإلى الروح

De hominis opificio (١)

De Ambiguis (٢)

تبعا لواحدة من هاتين النظرتين ، وهذا هو التقسيم الذى قال به كنت Kant من تقسيم الأشياء إلى ظواهر وأشياء فى ذاتها . والنوع الثانى هو تقسيم الموجودات حسب ترتيبها تصاعداً أو تنازلاً أى حسب النظرة إلى الشيء من حيث ما هو أدنى منه أو أعلى منه ، أعنى أن شيئاً ما إذا نظر إليه من ناحية ما هو أعلى منه فهو موجود ، أما إذا نظر إليه من ناحية ما هو أدنى منه فهو غير موجود . ذلك لأنه فى الحالة الأولى يكون معلوماً ، أما فى الحالة الثانية فلا يكون كذلك . ومعنى هذا أن الكائنات الدنيا تستمد وجودها من العليا ، والعكس غير صحيح . والنوع الثالث هو تقسيم الحل أو الوصف بحسب النظر الفلسفى أو النظر العادى . فما هو موجود حقا بحسب النظر الفلسفى هو غير موجود حقا بحسب النظر العادى . فالحقائق بالنسبة إلى النظر العادى لا وجود لها باعتبارها حقائق فعلية بالنسبة للنظر الفلسفى . وماهيات الأشياء هى حقائقها بحسب النظر الفلسفى ، بينما الأعراض هى الحقائق بحسب النظر العادى .

والدوع الرابع هو تقسيم الوجود من حيث التعقل . فهل التعقل يكون بالنسبة لأشياء ثابتة ، أم التعقل تعقل أشياء متغيرة ؟ هنا يظهر أن التعقل الحقيقى هو تعقل الأشياء الثابتة للسرمدية التى ليست موضوعاً لأعراض ، بينما النظر إلى الأشياء وباعتبارها متغيرة نظر قاصر .

والنوع الخامس هو تقسيم الوجود من ناحية فكرة خلاص الإنسان : فالناس الذين قُدر لهم الشقاء عن طريق الخطيئة غير موجودين .

ثم قام أريجين ، بعد أن وضع الأساس لمذهب فى المقولات ، ببناء هذا المذهب الذى كان عملاً خالداً بين العمل الذى قام به أرسطو والعمل الذى سيقوم به كنت بعد عشرة قرون . وهنا نراه يستعين بشيء من مقولات أرسطو ، ولكنه لا يستعين بها لكى يأخذها على علاتها ، بل ليفير معناها بحسب مذهبه . فىأخذ التفرقة بين الجوهر والأعراض ، ويقول إن الأعراض لا وجود لها حقيقة . والجوهر ينقسم بدوره إلى قسمين :

(١) جوهر هو موضوع الأعراض

(ب) وجوهر هو الماهية الكلية .

وهذا الجوهر الثانى غير موضوع للأعراض ، وهو لهذا أشرف بكثير من الآخر . وعن هذا الجوهر تصدر جميع المقولات . وينشأ الوجود عن طريق ما يسميه باسم الحالة العامة . وهى عبارة عن الماهيات أو الصور الأزلية الأبدية التى تخلفها الماهية الكلية لىكى تحقق نفسها . وهذا ما يسمى باسم الحالة العامة .

بأنى بعد ذلك خلق أشياء أخرى عن طريق هذه الماهيات الأزلية الأبدية ، وذلك عن طريق حركة عامة تسود جميع الوجود ، وبها ينتهى الخلق ، وتسمى باسم الحركة العامة ، وتنتج الكون .

وأخيراً لابد من غاية عليا تنتهى إليها هذه الأشياء جميعا . ويلاحظ فى هذه الأنواع الأربعة أننا نجد فيها علل أرسطو الأربعة بتامها : المادية والصورية والفاعلية والغائية . ومن هنا يتكون عند سكوت أريجين مذهب فى الوجود كامل للتركيب محكم البنيان ، يمكن أن يصاغ نهائيا على النحو التالى : —

الأب	موجود	الله المجهول	الماهية	الماهية الكلية	أدى منه	الطبيعة الخالقة القديمة
الابن	فاعل	العلل الاولى	القوة	الحالة العامة	عن طريق إعطاء الصور	الطبيعة المخلوقة الخالقة
الروح القدس	يكمل	العلم	العملية	الحركة العامة	فى (الفاعلية)	الطبيعة المخلوقة غير الخالقة
الله الكل فى الكل	يكمل	المآل	الكمال	غاية الاشياء	اليه (الغاية)	الطبيعة غير المخلوقة غير الخالقة

فالطبيعة تنقسم عند سكوت اريجين . ولكن ليست هذه القسمة كقسمتها إلى أجناس وأنواع وأفراد ، بل هي قسمة لموجود واحد .

وهذا التقسيم ليس تحليلًا فحسب ، بل هو تركيب في نفس الآن . فإذا قسمت الأشياء إلى أجناس وأنواع ، كان لابد أن ترتفع من الأفراد إلى الأجناس . والطبيعة هي دائماً الكل في الكل وهي الله . فالطبيعة تبعاً لهذا لابد أن تنقسم إلى أربعة أقسام :

(أ) طبيعة خالقة وهي قديمة

(ب) طبيعة مخلوقة ولكنها خالقة

(ح) طبيعة مخلوقة ولكنها غير خالقة

(د) طبيعة غير مخلوقة وغير خالقة .

أما فيما يتعلق بالطبيعة الخالقة المخلوقة فإننا نشاهد أن سكوت اريجين قد وضعها متأثراً أشد التأثير بما ذهبت إليه الكتب المنحولة إلى ديونيسيوس الأريوباغي . ويقسم سكوت اريجين ، كما فعل ديونيسيوس المزعوم ، اللاهوت إلى لاهوت سلوب ولاهوت إيجاب . فلاهوت السلوب ينزه الله عن أن يصفه بصفة ما من الصفات الإيجابية التي تضاف إلى غيره من الكائنات . لأن كل وصف لله لابد أن يكون ناقصاً ، من حيث أن هذه الأوصاف هي أوصاف للكائنات المتناهية بينما الطبيعة الخالقة غير المخلوقة لانهائية . لهذا يجب — حينما نصف هذه الطبيعة — أن نضيف لفظ « فوق » . فلا يقال عن الله إنه ماهية بل يقال عنه إنه فوق الماهية . وحين نقول هذا فإننا نؤكد من ناحية أنه ماهية ، ونفكر في الآن نفسه أن يكون ماهية ، لأنه ماهية لا كالماهيات بل هو ماهية فوق الماهيات . أما لاهوت الإيجاب فهو حين يصف الله لا يصفه باعتباره

مشابهة للكائنات المتناهية بل يقول إنه لما كانت الكائنات المتناهية من صنع الله ، أمكن ، عن طريق الاشتراك في الاسم أو في الرمز ، أن يقال إن الله متصف بصفات إيجابية .

(ب) ولكن الله أو الطبيعة الخالقة غير المخلوقة يصير أيضاً طبيعة مخلوقة . لأن الله يبقى مستمراً داخل نفسه ، بل ينتج الوجود . وإنتاج الوجود صادر عن الله بوصفه الخير . وإنتاج الوجود يتم عن العدم . لكن لا يجب أن نفهم من العدم هنا أنه لم يكن ثمة شيء . بل إن هذا العدم هو ما قبل الزمان . ولما كان الله لا ينطبق عليه الزمان ، بل تنطبق عليه الأبدية ، فالزمان إذن لا وجود له بالنسبة إلى الله . فإن قلنا إذن إن الله قد خلق الأشياء من العدم ، فمعنى هذا أنه بدأ الزمان . أما هذا العدم ، فكان هو الله نفسه .

ولكن كيف يتم فعل الخلق ؟

يقول سكوت إريجين إن علينا أن نتبع ما أتى به الوحي الذي قال إن الله قد خلق عن طريق « الكلمة » — ويفسر الوحي لنا « الكلمة » بأنها أُثُل أو الصور السرمدية التي صدرت عن الله . ويجب ألا نفهم هذا الصدور على أنه متأخر في الزمان . إنما وجدت الصور منذ الأزل مع الله ، وستوجد إلى الأبد مع الله . فإن كنا نجعل تأخراً أو تقدماً ، فليس معنى ذلك تأخراً أو تقدماً في الزمان بل التأخر أو التقدم من حيث المرتبة والشرف . فالصور سرمدية كخلقها سواء بسواء . وهنا يلاحظ أن الوجود عند سكوت إريجين كله هو الله ، لأن الأشياء تستمد وجودها من الله ، فهي تبعاً لهذا الله نفسه . وهذا ما يسمى باسم وحدة الوجود عند سكوت إريجين .

ويلاحظ أن الذين كتبوا عن سكوت إريجين قد اختلفوا اختلافاً شديداً فيما يتصل بهذه المسألة . فمنهم من تصوره فيلسوفاً قائلاً بوحدة الوجود . ومنهم

من غالى في الطرف الآخر فحاول أن يؤكد الفارقة الكبيرة التي يقول بها سكوت اريجين بين المخلوقات والخالق. ولكن يظهر أن سكوت اريجين كان جريئاً في تعبيراته كل الجراءة. ولو أخذت هذه التعبيرات بحروفها الثابتين منها أنه كان يقول بوحدة الوجود .

وهنا يلجأ سكوت اريجين إلى أنواع الوجود فيقول إنه لو نظرنا إلى المخلوقات من جهة الخالق ، لوجدنا أنها جميعاً مخلوقة . ولو نظرنا نظرة فافية ، لوجدنا أنها ليست خالقة ولا مخلوقة ، وإنما هي للغاية النهائية التي ترجع إليها الأشياء . وإذا نظرنا إليها نظرة عادية علمية ، وجدنا أن الأشياء تكون أجزاء من هذا العالم ، وهى الأشياء الحسية . فمعنى هذا أن الطبيعة الخالقة غير المخلوقة تصير طبيعة مخلوقة غير خالقة عن طريق الصور. وتصير أيضاً طبيعة غير خالقة بأن تصبح وجوداً في العالم . ولكن لابد لها بعد هذا كله من أن تعود إلى الأصل الذى بدأت منه ، فتعود من جديد طبيعة غير مخلوقة ، وليست أيضاً خالقة باعتبارها غاية . وهذه الطبيعة الجديدة تشبه تماماً الطبيعة الأولى أو الطبيعة الخالقة غير المخلوقة .

فإذا نظرنا الآن في هذه الطبيعة التي يخلق الله عن طريقها أول ما يخلق ، نرى أنها تشبه الصور ، خصوصاً في تصورها الأفلوطيني . فكل وجود للأشياء ممكن عن طريق مشاركته في هذه الصور . وهذه الصور مرتبة في درجات من الأعم إلى الأخص مثل الحياة والعقل والماهية الخ . . . وهكذا تخرج الأشياء من الوحدة فتصبح كثرة عن طريق « الكلمة » التي هى الصور السرمدية . ويلاحظ أن دور الخلق يستمر وتصبح الأشياء جميعاً مفصلة فتصير كوناً . لهذا نرى أن خلق الله لنفسه ، على حد تعبير سكوت اريجين ، هو بعينه إيجاد الأشياء .

(ح) نزل بعد ذلك إلى الطبيعة المخلوقة غير الخالقة وعلى رأسها نجد الإنسان . يعرف سكوت إريجين الإنسان كما عرفه ديونسيوس المزعوم فيقول إن الإنسان هو المعرفة التي لدى الله عن الأشياء الموجودة باعتبارها موجودة . ولهذا فإن الإنسان بلخص كل الوجود ، وفيه نجد الثالوث المكون من إبراهيم وإسحاق ويعقوب .

لنبداً بدراسة الإنسان : إنه مكون من روح أو نفس لها ثلاث ملكات هي : العقل ، والروية ، والحس ، وذلك تبعاً لموضوعات المعرفة . فموضوع معرفة العقل هو الله . ولما كان هذا الموضوع فوق الوجود وفوق الماهية ، فإن للعقل لا يستطيع أن يدرك ماهية الوجود . وكل ما يستطيعه هو أن يقول بوجوده تبعاً للاهوت السلوب . وموضوع معرفة الروية هو الصور . ثم تأتى بعد ذلك المعرفة الحسية . وهذا النوع من المعرفة ينقسم إلى قسمين : فإما أن تصدر تحت تأثير صور صادرة عن الخارج ، وإما أن تصدر تحت تأثير صور صادرة عن الباطن . ولا يكون للشعور بالذات موجوداً في الحالة الأولى ، بينما يوجد في الحالة الثانية . لأن الإنسان يعلم أن للصور صادرة من باطنه ، أما في الحالة الأولى فهو سلبي متقبل للصور فقط . والروية تدرك الماهيات ، ولكنها تدركها وحدة واحدة وكلاً ، بينما يدركها الحس مفصلة الواحدة بعد الأخرى . أما العقل فقد ذكرنا أنه لا يستطيع أن يدرك الأشياء التي هي موضوع معرفته أى الطبيعة الخالقة غير المخلوقة . لكن يمكن أن يفرض الله على بعض الناس بهذه المعرفة في لحظات التجلى . في مثل هذه اللحظات يستطيع الإنسان أن يصل إلى إدراك للصور إدراكاً تاماً فيمكنه عن هذا الطريق إدراك صفات الله . والإنسانية في رأى سكوت إريجين لا نستطيع أن تصل إلى مثل هذه التجليات ، وإنما استطاعت أن تقترب منها ثلاث مرات : الأولى عن طريق المعرفة الطبيعية في عهد إبراهيم ، والثانية عن طريق المعرفة الموحى بها المكتوبة في عهد موسى

والثالثة عن طريق ظهور الله فى مظهر الإنسان فى عهد عيسى . وبعد ذلك عند القليل جداً من الناس فى المصور الأخرى .

لكن الإنسان ليس روحاً فحسب ، بل هو جسم أيضاً . وهذا الجسم ليس شراً فى البدء بل أصبح شريراً من بعد . وسيبعث الجسم بالنسبة إلى الأشرار . ذلك لأن الشر هو العدم . ولما كان الإنسان هو الصورة التى عند الله من الأشياء ، ولما كان الله لا يمكن أن يكون العدم فى تصويره ، فمعنى ذلك إنه لن يبعث حين البعث غير الأخيار . ويقول سكوت إريجين إن الوجود الأرضى إذا ذهب لن يكون بعده نار ، لأن النار لا وجود لها إلا فى العالم الأرضى . وإنما الذى يأتى هو الجنة .

هنا يجب أن نقف عند مسألة ذات أهمية كبيرة . فنحن نراه يحاول باستمرار أن يفسر كل للعقائد نفسيراً رمزياً عقلياً . فإذا نظر إلى الخطيئة قال إنه لم يحدث بالفعل أن قد هبط شخص من الجنة لخطيئة ارتكبها . بل وجد الإنسان فى هذه الصورة ، صورة الرجل أو المرأة منذ البداية ، باعتبار أن الخلق قد تم من الطبيعة الخالقة غير المخلوقة عن طريق الطبيعة الخالقة المخلوقة ، فصار هناك اتصال بين هذه المادة والروح . هذا الاتصال هو الخطيئة ، وتلك يجب أن تفهم فهماً وجودياً خالصاً ، ولا يجب أن تفهم فهماً أخلاقياً باعتبار أنها كانت نتيجة خطأ ارتكبه فرد من البشر . ولكن الوجود منذ البدء يقوم بالخطيئة فى اجتماع المحسوس بغير المحسوس أو الروح بالمادة . وعلى هذا النحو يفسر سكوت إريجين العقائد المسيحية باعتبارها رموزاً .

ونعود إلى كلامه عن الجسم فنراه يقول إن الروح تنشأت عن طريق الجسم . وحين يصل هذا للنشأة إلى أوجه ، لابد أن يبدأ عود من جديد ، فنحدث جملة تفهيمات حتى نصل إلى الوحدة الأولى . فإذا كانت الكلمة قد

أخرجت الأشياء من الوحدة إلى الكثرة فإنها ستعيدها ثانياً في ست مراحل :
الأولى — حين يموت الإنسان فتنفصل روحه عن بدنه ويرجع إلى حالة
العناصر الأربعة .

الثانية — هي مرحلة البعث ، فتجتمع للإنسان العناصر الأربعة .

والثالثة — تتحول فيها هذه العناصر إلى الروح .

والرابعة — هي تلك التي ترتفع فيها هذه الروح الخالصة إلى مرتبة الصور
فتعلم هذه الصور .

والخامسة — هي اتحادها بهذه الصور .

والسادسة — هي التي يصبح فيها الوجود روحاً تامة مطلقة واحدة أو على
حد تعبيره : كان الله هو الكل في الكل حين لم يكن ثم غير الله^(١) . ولكن
بلاحظ مع هذا أن الأشياء لا تنفى نهائياً ولا يكون لها وجود ذاتي بل تبقى
مع ذلك في وجودها الأصلي . وفكرة العود إلى الأصل هذه فكرة أفلاطونية
محدثه مزجت بشيء من المسيحية عن طريق فكرة الحب . ولكن بلاحظ
مع هذا أنها قد خرجت عن المسيحية خروجاً كبيراً .

إن نظرة عامة إلى مذهبه لتظهر لنا أنه كان جريئاً كل الجراءة — وأنه
كان حراً حرة تامة في تفسيره للنصوص الدينية ؛ مما جعل الكنيسة تنظر إليه
شيكاً فشيئاً بغير عين الرضى ، خصوصاً بمد أن تطور مذهب على يد مدرسة
شارتر . لهذا حرمت كتب سكوت اريجين وأصبح مطروداً من الكنيسة .
ومع هذا فإن سكوت اريجين كان عقلاً ذا نزعة تفوير خطيرة هي التي كانت

Erit eimn Deus omniam inomnibus, quando nihil (١)
erit nisi solus Deus.

نقطة البدء في نزعة التنوير كلها في المصور الوسطى . وكان مذهبه يمثل كيف يمكن أن يمزج الإنسان بين الأفلاطونية المحدثه وبين المسيحية . ولهذا كانت تجربة جون سكوت إريجين إنذاراً لفلسفة المصور الوسطى من بعد بالنتيجة التي لا بد أن ينتهى إليها المفكر إذا اعتمد على الأفلاطونية المحدثه . وكانت النتيجة أنه لا بد من البحث عن مصدر آخر يُزَاج بينه وبين المسيحية حتى يمكن الفوائد المسيحية أن تقوم بجانب الفلسفة . ذلك المصدر هو الارسططالية .

مشكلة الكلّيات

في القرون الثلاثة الأولى من العصور الوسطى

من القرن التاسع إلى القرن الحادى عشر

أثارت مشكلة الكلّيات الكثير من البحث منذ البداية في العصور الوسطى . واستمرت حتى آخر هذه العصور خصوصاً عند أوكّام . وقد وضع المشكلة في صورة ساذجة فرفوريوس الصورى في « إيساغوجى » أو المدخل إلى مقولات أرسطو . فعرف اللاتينيون ذلك عن طريق ترجمة بوثنئوس Boèce لابساغوجى .

وتنقسم هذه المشكلة إلى ثلاثة أقسام أو ثلاثة أسئلة :

(أ) هل للكلّيات ، أى الأجناس والأنواع ، وجود في الخارج ؟ أم أن وجودها في الذهن فحسب ؟

(ب) إذا كان لها وجود في الخارج ، فهل هذا الوجود مادى أو غير مادى ؟

(ج) إذا كانت توجد في الخارج ، فعلى أى نحو يكون هذا الوجود : هل توجد وحدها ، أو توجد متصلة بالأشياء ؟

وكان طبيعياً أن يكون الموقف الذى يقفه الإنسان إزاء كل سؤال لا يخرج عن أن يكون أحد المذهبين الفلسفيين اللذين تركتهما للعصور القديمة ، وأعنى بهما مذهب أفلاطون ومذهب أرسطو . فالذين يقولون بوجود خارجى للكلّيات هم أنصار أفلاطون ، إذ الأفراد عنده لها وجود أقل مرتبة من وجود الكلّيات التى توجد في الخارج ؛ في حين أن أرسطو يذهب إلى القول بأن الكلّيات

ليست إلا أسماء أى تجريدات ذهنية ، إنما الوجود الحقيقى هو وجود الأفراد الداخلة تحت الأنواع والأجناس .

ومن هنا نرى أن المشكلة ليست مشكلة منطقية نحوية كما قال بها فرغوريوس الصورى ، دون أن يحاول الإجابة عن سؤال من الأسئلة التى ذكرت ، إنما هى أيضاً مشكلة ميتافيزيقية لأنها تتعلق بالوجود من حيث ترتيب الوجودات . بل هى خاصة بالطبيعيات لأن البحث فيها خاص بالطبيعيات . ولما كانت الأفلاطونية ، سواء أ كانت الأفلاطونية الخالصة أم الحديثة ، هى التى سادت فى القرون الأولى من العصور الوسطى إلى جانب سيادة مذهب أوغسطين الذى تأثر أيضاً بالأفلاطونية ، فقد كان طبيعياً أن يتخذ الفلاسفة موقف أفلاطون فيجعلوا للكلية وجوداً خارجياً .

كان أول من عنى بهذه المشكلة فى العصور الوسطى هو فردىنجز دوتور Frédégise de Tours الذى اتخذ موقفاً أفلاطونياً خالصاً ، فجعل الوجود الحقيقى هو وجود الماهيات أو الكليات حتى قال إن للظلمة وجوداً خارجياً ، فقد ورد فى أول سفر التكوين هذا القول : « كان على وجه القمر ظلمة » إلا أن فردىنجز لم يتوسع فى هذا المذهب . أما الذى توسع فيه فهو سكوت أريجين ، إذ قال إن تقسيم أرسطو المقولات هو تقسيم للوجود وليس تقسيماً للحمل على الوجود . فالماهيات المتمثلة فى المقولات العشر إنما هى الوجود الحقيقى ، وينقسم تبعاً لها كل الوجود . وقال إن العالم يسير من الكل المتقوّم إلى الجزئى ، ثم ينتقل من جديد من الجزئى إلى الكل المتقوّم . فالخلق هو استخلاص أو استنباط من الكل المتقوّم إلى جزئيات . بينما عودة الخلق إلى الطبيعة غير المخلوقة وغير الخالقة إنما هو على حد تعبير جون سكوت إريجين تحليل . وعلى ذلك فالوجود بطابق الماهية ، والوجود الحقيقى هو وجود الماهية . ومع ذلك نجد

في القرن التاسع نفسه اتجاهات جديدة تخالف هذا الاتجاه الأول بمض المخالفة . وهذا الاتجاه الآخر يتفق مع مذهب أرسطو . ويظهر لنا ذلك أول ما يظهر في الحواشي على « إيساغوجي » المنسوبة إلى رابان مَوَر ، ثم في كتب هيريك دوسير Heiric d' Auxerre إلا أنه يلاحظ أن هذا الاتجاه الجديد كان ضعيفا في أول الأمر ؛ وقد اتجه رعى دوسير تلميذ هيريك دوسير اتجاه أستاذه وسار على منوال سكوت أريجين ، ولو أنه لم يستخلص كل النتائج الميتافيزيقية والطبيعية كما فعل من قبل سكوت أريجين .

ومن هنا نستطيع أن نقول إن الموقف في القرن التاسع كان في جانب أفلاطون ، أى في جانب الواقعيين ضد اللفظيين . وظلت الحال كذلك في القرن العاشر ، ولو أنه كان خاليا من كل تفكير فلسفي ، ولم تظهر فيه غير شخصية واحدة تستحق الذكر هي شخصية جلبير Gilbert الذي كان وثيق الصلة بالعرب ودرس في أسبانيا .

أما في القرن الحادى عشر فقد أخذت مشكلة الكلّيات وجهة جديدة هي وجهة الاسمين المطلقة ضد الواقعيين المطلقين الذين وجدوا في القرن التاسع . وصاحب هذا الاتجاه الجديد هو روسلان Roscelin . وُلِدَ في مدينة كبيين Compiègne ودرس في مدارسها حتى أصبح أحد رجال الدين . إلا أنه فصل بعد ذلك من وظيفته ، بسبب الموقف الذي وقفه في مسألة الكلّيات والنتائج التي بناها على هذا الموقف . ولكنه أعيد بعد أن أعلن انفاقه مع خصومه .

قال روسلان إن الماهيات ، أو الكلّيات ، ليست غير أسماء ، أو على حد تعبيره تسميات صوتية Flatus Vocis . « فالإنسانية » ليس لها وجود حقيقى بل الوجود الحقيقى هو وجود الأفراد . فبينما قال الواقعيون إن الجنس حقيقى ،

وإن النوع قسم من أقسام الجنس ، وإن للنوع أيضاً وجوداً حقيقياً ، نرى روسلان يقول إنه ليس للأجناس أو الأنواع وجود حقيقى .

وما يلفت النظر فى هذا المذهب هو النتائج التى تترتب عليها فى ميدانى اللاهوت والفلسفة . ذلك أن روسلان لم يقنع بتطبيقه على المشا كل النحوية المنطقية ، بل طبقه على اللاهوت كذلك . فكانت النتيجة أن أصبح يقول بأن الله ثلاثة ، وليس واحداً . فكما أن الإنسانية لا وجود لها ، وكما أن أفراد الإنسانية هم وحدهم ذوو الوجود حقيقى ، كذلك يكون الحال بالنسبة لله : فليس هناك وحدة للجوهر واحد فى الله بل إن كل أفنوم جوهر مستقل ؛ وتبعاً لهذا لا توجد إذن ثلاثة أقاليم من طبيعة واحدة ، بل توجد ثلاث طبائع أو ثلاثة جواهر ، وكل جوهر مقوم بذاته مستقل عن الآخر . فليس من الممكن إذن أن نقول إن الأب هو الابن ما دام كل منهما مستقلاً عن الآخر ومتقوماً بذاته . وموضع التجديد فى أقوال روسلان هو جملة الأفنوم جوهراً . فبعد أن كانت الكنيسة الغربية تفرق بين الجوهر وبين الأفنوم ، نرى روسلان يقول إن الأفنوم ليس له غير معنى واحد ، وهو أنه جوهر . وعلى ذلك فالأقاليم الثلاثة جواهر ثلاثة . ومن هذا التجديد ، فى لغة الدين على الأقل ، قامت الثورة عليه وعدّ من أصحاب البدع .

وعلى كل حال فإننا نرى منذ نهاية القرن الحادى عشر أن مشكلة الكلديات قد وضعت فى وضعها الحقيقيين : أحدهما موقف الواقعيين الذين يجعلون للماهيات وجوداً فى الخارج ؛ والآخر هو موقف الاسميّين الذين يقولون إن الوجود الحقيقى هو وجود الأفراد ، أما الأجناس والأنواع فوجودها ذهنى . ونلاحظ أن الموقف الذى يقفه كل فيلسوف من هذه المشكلة يتأثر بالمذهب الذى تأثره الفيلسوف : فإن تأثر أفلاطون اتخذ موقف الواقعيين ، وإن تأثر أرسطو اتخذ موقف الاسميّين .

القديس أنسلم Saint Anselme De Cantorbéry

ولد القديس أنسلم في مدينة أوستا في شمال إيطاليا في أواخر سنة ١٠٣٣ م. ودرس دراسته الأولى في مدارس للبندكتية . وتبعاً لهذه الدراسة الدينية أراد أن يكون أحد رجال الدين ، وساعدته أمه على هذا الاتجاه . أما أبوه فقد كان معارضاً أشد المعارضة في دخوله في زرة رجال الدين . فلما ماتت والدته انصرف عن الدين ، واتجه إلى الحياة العامة . وعانى في تلك الفترة التي انتقل فيها من الطفولة إلى الشباب ، أزمة عنيفة هي التي تُشاهد دائماً في هذه السن عند رجال الفكر مهما تسكن التربية والوسط الذي يُنشئون فيه . وكانت نتيجة هذه الأزمة أن عكف أنسلم على الحياة المادية ، وانصرف عن كل تفكير في الدين .

إلا أن هذا العهد انقضى بعد العشرين ، وبدأ أنسلم عهد التنقل . في هذا الطور رحل إلى فرنسا ووصل إلى مقاطعة نورمانديا . وفي مدينة « بك » Bec من هذه المقاطعة التحق بالمدرسة الملحقة بدير « بك » . وكان رئيسها أحد مواطنيه وهو لانفران دوبايفي Lanfranc de Pavie . فاستطاع أنسلم في هذه المدينة أن يدرس دراسة منظمة . ثم كان لديه أن يختار ، بعد أن أتم هذه الدراسة ، أحد طرق ثلاثة : - فإما أن يكون راهباً منمزلًا ، أو أن يحيا في دير ، أو أن يعود إلى وطنه ليحيا نفس الحياة التي حياها من قبل في أواخر الطور الأول . وقد اختار للطريق الثاني ، فعاش في دير « بك » . وانتخب رئيساً لهذا الدير حينما انتقل رئيسه إلى دير « كان » Caen . وظل القديس أنسلم في هذا المنصب خمسة عشر عاماً ، أبدى في أنفائها نشاطاً كبيراً . فقد كتب كل كتبه الرئيسية أثناء تدريسه في مدرسة هذا الدير . فألف كتابه مفاجاة Monologism (ف - ٥)

و Proslogium ثم كتاب في الحقيقة D : Veritate ثم كتاب « في التثليث »
De Trinitate

والمهم في تعليم أنسلم أنه أتى بمذهب جديد . فبينما كان مواظبه لانفران يدرس عن طريق الكتب المقدسة وحدها ، نرى أنسلم يدخل إلى جانب ذلك تدريساً عقلياً خالصاً . وينتهي الدور الثالث من حياة أنسلم وهو دور الأستاذية في دير « بك » بانتخابه مطراناً لكنتربرى . وانصرف منذ ذلك الحين عن التدريس والتأليف وانقطع إلى الحياة العامة مشغولاً بالمشاكل التي أثارت فيما يتصل بالكنيسة والامبراطورية ، وخاصة مسألة النزاع بين البابوية والامبراطورية . وقد أخذ القديس بطبيعة الحال جانب البابوات . وكانت نتيجة ذلك أن نفى إلى ايطاليا حينما أخفقت البابوية . فكتب في أثناء ذلك في مدينة اسكافيا بجنوب ايطاليا كتابه : « لماذا صار الله إنساناً » Cur Deus homo واستمر هكذا بين النفي وبين التردد إلى انجلترا حتى مات في كنتربرى عام ١١٠٩ .

ويختلف المؤرخون في تحديد أصله . ومنشأ ذلك تعصبهم : فالمؤرخون الإيطاليون يجعلونه إيطالي الجنس لأنه ولد في مدينة أوستا ، ويستشهدون بالأشعار التي قيلت في موته . ويقول الألمان إنه أول فيلسوف من دم ألماني خالص ، لأن أجداده من البرغنديين كما أن أمه لومباردية برغندية - وإن كان من حيث النفاة فرنسياً ، ومن حيث نهاية حياته إنجليزياً .

العقل والإيمان

شغل القديس أنسلم أول ما شغل بمشكلة العقل . وكانت أحوال التفكير تنقسم في ذلك العصر إلى قسمين : الديالكتييون في جانب ، واللاهوتيون في جانب آخر . أما الأول فقد أرادوا تحكيم العقل في العقيدة ، وأنكروا

عن هذا الطريق كثيراً من المعتقدات التي تعتمد على الوحي دون العقل مثل فكرة الانفجارتيا^(١)، كما أنكروا اليوم الآخر . وبالجملة أنكروا كل الأفكار التي تتصل بالمعقيدة من حيث هي عقيدة دون أن تكون قابلة للبرهنة العقلية . وكان من أشد أنصار هذه الحركة - الاسميون .

ثم قامت حركة مضادة شملت أوائل هذا العصر وكان على رأسها بطرس دمياني (+ ١٧٠٢) الذي حمل على فلسفة أرسطو حملة شديدة كما حمل على للفلسفة بوجه عام . وقال بدم إمكان مبدأ التناقض وبيطلان فكرة العلية . لأن العلة الأولى والأخيرة هي الله - والله حرٌّ حرية مطلقة . وإرادته يمكن أن تصل إلى حد عدم إحداث ما حدث . وهذه الظاهرة نفسها هي التي نجدها في الفلسفة الإسلامية في نفس الوقت عند الأشاعرة .

فقام القديس أنسلم ، واختط لنفسه طريقاً وسطاً بين الديالكتييين وبين رجال اللاهوت - وقال إن الديالكتييين مخطئون لأنه لا بد من البدء أولاً بالإيمان وليس العقل بأسبق على الإيمان ، ولا يمكن العقل أن يؤدي وحده إلى الإيمان . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى قال إن رجال اللاهوت يرتكبون إهمالاً شنيعاً حين يصرّفون عن تعقل مضمون الإيمان ، والواقع أنه لا بد من الإيمان ، لكي يتعقل مضمون هذا الإيمان . وهذا ما يفهم من قوله : إنني لا أبحث من أجل الإيمان ، بل أو من لاتعقل . فهو يأخذ على الديالكتييين ادّعاءهم ، كما يأخذ على اللاهوتيين إهمالهم . إلا أنه يلاحظ أن أنسلم لم يضع حداً

(١) encharistie طقس من طقوس الكنيسة الكاثوليكية مدلوله أن يتحول الخبز والنبيذ إلى جسم المسيح ودمه تحويلاً بالفعل والجوهر ، بعد تلاوة صلوات وأدعية خاصة .

ممياً يقف عنده العقل بل جعل الميدانين مختلطين . فإذا قلنا إن العقل يبدأ بعد الإيمان ، فهل يستطيع العقل أن يجعل عقلياً كل ما هو إيماني ؟ والواقع أن أنسلم لم يكن شاعراً بما شعر القديس توما من بعد ، ألا وهو وجوب التفرقة بين ميدانين : ميدان يشترك فيه العقل والنقل ، وآخر لا يستطيع العقل أن يلجحه لأنه من اختصاص الإيمان وحده . ولهذا نرى أنسلم لا يقف دون تعقل الأشياء التي سيعدها القديس توما خاصة بالعقل ، فيحاول أن يتعقل فكرة التجسد وفكرة الانخارستية وفكرة الثالوث ، مع أن هذه الأشياء خاصة - في نظر القديس توما - بالإيمان ، ولا يمكن أن نبرهن عليها عن طريق العقل .

وبلاحظ أنه إذا لم يكن ثمة وسط بين البرهنة وعدم البرهنة على حقيقة ما ، فإن هناك وسطاً بين تعقل الحقائق وعدم تعقلها ، وهو تعقل الحقائق قدر الإمكان . فإذا رأينا أن مضمون الإيمان يمكن أن يتمقل - فعلى الرأس أن ينحني وعلى العقل أن يؤمن . وإذا رأينا أن العقل لا يمكن أن يؤمن ببعض الأشياء ، فعلى الرأس أن ينحني وعلى العقل من جديد أن يؤمن . وإذا رأينا أن العقل يناقض مضمون الإيمان فعلى العقل أن يخضع ويؤمن . فالمرجع في النهاية إلى الإيمان . ولكن يخفف من هذا أن يقال إن أنسلم حاول دائماً أن يصل إلى برهنة عقلية ، وإنه قال لهؤلاء اللاهوتيين إن الحقائق لا يمكن أن تدرك مرة واحدة ، وإنه مهما فعل آباء الكنيسة فلم يمكنهم أن يدركوا الحقائق كلها ، وإن ماورثناه عن الآباء ليس كافياً مع الكتب المقدسة ، لأنه يؤدي بنا إلى الإيمان . ولو عاش الآباء أكثر لو سمعوا الحقيقة ، والعلم والحقيقة ليس بالشئ الذي ينفد ، بل ستتوالى العصور وستكتشف حقائق جديدة باستمرار .

براهين وجود الله

عرض أنسلم براهين وجود الله في كتابين : الأول هو كتاب *Monologium* «مناجاة» والثاني هو كتاب *proslogium* . ولنبداً بالكتاب الأول . ألف أنسلم كتاب «مناجاة» عام ١٠٨٠ م ، وهو أقل شهرة من الكتاب الثاني لأن الأخير يحتوي البرهان المعروف باسم البرهان الوجودي على وجود الله . وبراهين وجود الله الموجودة في كتاب «مناجاة» براهين ثلاثة ، تقوم على أمرين : —

(أ) أن الكائنات مختلفة من حيث درجة الكمال .

(ب) أن اختلافها في الكمال إنما يرجع إلى مشاركتها في كمال أكبر هو الله .

البرهان الأول : يقوم هذا البرهان على فكرة الخير . يقول القديس أنسلم إن الناس بمشقون الخير ؛ والكائنات تصبو إلى تحقيق الخير . إلا أن مقدار الخير يختلف بين الناس . والآن ، فإن كل خير لا بد له من علة . فهل هناك علة مختلفة لكل خير ؟ أم أن ثمة علة واحدة لجميع أنواع الخير ؟ الواقع أنه إذا اختلفت الأشياء في موضوع واحد فإن علتها لا بد أن تكون واحدة . فالعدالة الموجودة في عدة أفراد ينسب مختلفة لا بد أن تكون علتها عدالة واحدة تسود الناس جميعاً . كذلك الحال في الخير : لا بد أن يكون مرجعه وجود خير أسمى أو مطلق . وهذا الخير المطلق أسمى من جميع أنواع الخير . ذلك لأنه لا بد من التفرقة هنا بين ما هو خير بذاته ، وما هو خير بغيره . ومن الواجب أن يكون ما هو خير بذاته أشرف مما هو خير بغيره . وعلى ذلك فالخير الذي هو علة جميع

أنواع الخير لا بد أن يكون خيراً بذاته ، ما دام هو وحده مصدر الخير . فالخير بذاته أشرف جميع أنواع الخير التي بغيرها . هناك إذن خير مطلق ، هوسمى درجة من الوجود . وهو الكائن الأكبر . وعلى ذلك فالخير المطلق هو الوجود الأكبر ، وهو الله .

البرهان الثاني : يقوم هذا البرهان على فكرة الوجود . تشترك جميع الأشياء في كال عام تام هو الوجود . وكل موجود علة . ذلك لأن الأشياء ممكنة ، وليست واجبة ، أما الواجب فهو وحده الذي يمكن أن يمد بلا علة . ولكن العلة لجميع هذه الموجودات موجود واحد أول . وهذا الموجود الأول هو الله . وهذا البرهان يسمى باسم البرهان عن طريق الواجب والممكن .
preuve acontingentia mundi.

وبهذا نصل إلى موجود بذاته إليه ترجع الأشياء ، وهذا الموجود بذاته هو الله .

البرهان الثالث : يقوم هذا البرهان على فكرة الكمال في الكائنات . من المسلم به أن بعض الكائنات أكمل من بعض ، فليس من شك أن الإنسان أكمل من الحيوان . وإن لم يسل الإنسان بهذا لما استحق أن يكون إنساناً . فهناك إذن اختلاف في درجات الكمال . والمسألة هي : هل ترتفع درجات الكمال إلى غير نهاية ، أم تقف عند حد ؟ أم توجد كائنات متعددة كاملة بذاتها ؟ إذا قلنا إن درجات الكمال ترتفع إلى غير نهاية ، لوقعنا في تناقض ، وعلى الأقل نرى من المستحيل أن تكون الكائنات غير متناهية في الكمال . وإن قلنا بوجود جملة كائنات متساوية في الكمال وليس هناك كائن أعلى ، فإن هناك صفة مشتركة وهي أن الكائنات جميعاً أكمل الأشياء . وهذا الكمال المشترك

إما أن يرجع إلى ماهيتها ، وحينئذ ستكون واحدة مادامت ماهيتها واحدة ، وإما أن يرجع إلى شيء غير الماهية ، وهذا الشيء سيكون كمالاً أكبر من كل هذه الكالات . فلا بد إذن من وجود كمال أعلى هو الكمال الأول . وهو الله . وهذا البرهان يقوم على فكرة التصاعد في الكمال في داخل دائرة محدودة من الكائنات المتصاعدة في الكمال .

إلا أن هذه البراهين ليست عقلية تماماً ، وهي معقدة إلى حد ما . وظاهر فيها الأثر الذي أحدثه أوغسطين في أنسلم ، ولو أن الأخير قد وضع مذهبه وضما منطقياً محكم التركيب . ولهذا رأى أنسلم أنه لا بد من الالتجاء إلى برهان فوق البراهين كلها ، برهان واحد يستطيع أن يقتنع به كل إنسان ، وهو برهان قبلي وهذا هو البرهان الوجودي المشهور الذي نجده بعد ذلك عند ديكارت . وقد عرضه القديس أنسلم في كتابه Proslogion .

البرهان الرابع : يقوم هذا البرهان على أنه لدى كل إنسان فكرة عن موجود لا يمكن أن يتصور موجوداً أكمل منه ، هذه حقيقة إيمانية يقدمها لنا الإيمان ويجعلنا نؤمن بها . ولكن يبقى علينا بعد ذلك أن نثبت أن هذه الفكرة الموجودة في الذهن موجودة أيضاً في الخارج . فقد ورد في « المزامير » أن الجاهل قال في قلبه لا يوجد إله *Dixit insapiens in cords suo non* Sit Deus (مزمور ١٣ ، آية ١) وحينما نقول لإنسان : الكائن الذي لا يمكن أن يتصور أكمل منه نجده يفهم عنا هذا الكلام ويعقله . ومعنى هذا أن مثل هذا الكائن موجود على الأقل في الذهن إن لم يكن موجوداً في الخارج وقد يمكن أن نتصوره موجوداً في الذهن فحسب دون أن نتصوره موجوداً في الخارج كذلك . وذلك مثل الفنان الذي يتصور في ذهنه أولاً اللوحة

التي سبرسمها ، وفي أثناء تصوره لها يعلم أنها موجودة في ذهنه فقط دون أن تكون موجودة في الخارج . ولكن إذا حققها في الخارج فهو يعلم لها وجودين : وجوداً ذهنياً وآخر خارجياً . فإذن قلنا عن كائن إنه موجود في الخارج إلى جانب وجوده في الذهن ، فإن هذا القول يضيف إلى الكائن صفة كمال أكبر . فإذا نظرنا إلى الفكرة التي في ذهننا عن الكائن الذي لا يمكن أن يتصور أكبر منه ، وجدنا أننا إذا قلنا إنه موجود في الذهن لحسب المكان هذا الكائن أقل كمالاً من كائن آخر موجود في الذهن وموجود في الخارج . ومعنى هذا وجود كائن أكمل من أكبر كائن يمكن أن يتصور . وهذا حُلف . إذن فالكائن الذي لا يمكن أن يتصور أكمل منه لا بد أن يوجد في الخارج أيضاً وهذه الفكرة التي لدينا عن أكبر كائن يمكن أن يتصور هي حقيقة مطابقة لموجود حقيقي هو الله . وعن هذا الطريق نستطيع أن نقول إن الله موجود .

يقوم هذا البرهان إذن على فكرة موجود أو كائن أعطاها لنا الوحي . ويقوم أيضاً على أن هذا الكائن هو أكبر ما يمكن أن يتصور . ويقوم أخيراً على أن مثل هذا الكائن لا بد بالضرورة أن يوجد في الخارج .

تلك هي الحجة الوجودية الخطيرة التي لعبت دوراً كبيراً ابتداءً من القديس أنسلم إلى عصرنا الحالي ، وكانت مثاراً للخلاف بشأن قيمتها . وقد ظهر هذا الخلاف منذ أيام القديس أنسلم أيضاً ، فقد وجد له معارضاً قوياً في شخص الراهب جونيون Caunilon الذي قال في رده على أنسلم : ليس كل ما يمكن أن يتصوره الذهن بموجود حقيقة ، وإلا لما أمكن الخطأ . فنحن نتصور كثيراً من الأشياء التي لا توجد ولا يمكن أن توجد . ولا يكفي تصور الماهية لكي يثبت الوجود وما مثل من يسير على هذا النحو الا كمثل من يتخيل وجو جزائر سعيدة في

الحيط فيها كل أنواع النعم فيشد رحاله إليها مادام قد تصورهما . وهذا واضح
البطلان . فالوجود شيء والماهية شيء آخر . لأن الماهية تصور ، وهو لاصلة له
بالخارج إذا نظر إليه في ذاته .

رد القديس أنسلم على اعتراضات جونيون فقال : حقاً أن ليس كل
ما يمكن أن يتصور يوجد بالفعل . فليس الوجود عين الماهية في كل الأحوال .
ولكن الوجود عين الماهية في حالة واحدة وهي حالة الله أو الكائن الذي
لا يمكن أن يتصور أكبر منه . وواضح أن رد أنسلم ليس رداً مقنعاً ، إذ تبدو
في هذا الرد مصادرة على المطلوب الأول . فنقطة الابتداء التي بدأ منها القديس
أنسلم هي عينها نقطة الانتهاء التي يخلص إليها . لذلك استمر الخلاف حول هذه
الحجة . فأبدها البعض ، وعارضها البعض الآخر - تبعاً لانقسام المذاهب
الفلسفية إلى واقعية ، ولفظية . فالمذاهب التي تجمل الوجود هو وجود الماهيات
وتقول إن الماهيات . أشرف مراتب الوجود - هي التي تؤمن بمثل هذه الحجة .
أما المذاهب التي لا تجمل الوجود الذهني دليلاً على الوجود الخارجي فتقول
إن في هذه الحجة خطأ منطقياً ، هو المصادرة على المطلوب الأول . لذلك نجد
ديكارت ومالبرانش وليبنيز يقولان بهذه الحجة ويعتبرانها منطقية صحيحة .
بل إن ديكارت لم يفعل أكثر من أنه أتى بأمثلة رياضية فقط دون أن يضيف
شيئاً جديداً إلى مضمون هذه الحجة .

ثم وجدت هذه الحجة معارضة قوياً في شخص كنت فنقدتها نقداً
عنيفاً وأظهر ما فيها من خطأ منطقي . ولكن عاد كثير من المغالين المعاصرين
لحاولوا الارتفاع بهذه الحجة : يظهر ذلك عند بعض الإيطاليين خصوصاً في
المقالة التي كتبها برناردينو فاريسكو Bernardino Varisco ، في هذا الصدد ،

في مجلة « لوغوس Logos » عام ١٩٢٩ . وناصرها أيضاً الأستاذ كواريه Koyré ولكن عارضها أيضاً فريق آخر . وعندنا أن هذا الفريق الأخير على حق . لأن القديس أنسلم لم يفعل في هذه الحجة إلا أن ابتداء من حقيقة من حقائق الوحي ، وهي أن الله موجود . والفكرة في ذاتها - بصرف النظر عن الوسط المسيحي الذي نشأت فيه - لا تخرج عن أن تكون من اختراع العقل ، فليس من شأنها أن تفضي إلى القول بأن الله موجود بالضرورة . لهذا علينا أن ننظر إلى هذه الحجة باعتبارها تطبيقاً للمبدأ الرئيسي الذي قال به القديس أنسلم وهو : « أو من لأتمقل » - أى أن هذا البرهان لا يمكن أن يقنع الجاهل أو الملحد ، لأن الجاهل أو الملحد لا يرتكب خطأ منطقياً ولا يكون مقتنعاً مع نفسه كما يقول أنسلم ؛ وإنما يناقض نفسه فقط في نظر المسيحية من حيث إنه هو نفسه دليل على وجود الله .

صفات الله

يبدأ القديس أنسلم في صفات الله بأن يفرّق تفرقة واضحة بين نوعين من الوجود : الوجود بالذات ، والوجود بالغير . والوجود بذاته هو وحده الله ، وتكون فيه الماهية عين الوجود ، والوجود عين الماهية . أما الوجود بغيره فماهيته غير وجوده . وإنما يمكن أن توجد الماهية أولاً ثم يضاف إليها الوجود بعد ذلك . وحينئذ يجب أن نتساءل : من الذى يضيف الوجود إلى الماهية بالنسبة إلى الوجود بغيره ؟ إما أن يكون الموجد علة فاعلية ، أو أن يكون علة مادية . وفي هذه الحالة الأخيرة لا بد أن نقول قطعاً بوحدة الوجود . وهنا نرى القديس أنسلم يحمل حملة عنيفة على مذهب سكوت أريجين الذى قال إن الله هو الكل . فإذا كان الله قد صنع الأشياء من مادة سابقة فإن

هذه المادة ستكون والله شيئاً واحداً . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى يلاحظ أنه إذا تغير هذا الموجود الأول فصار هذا الوجود الثانى ، فإن ذلك لا يمكن أن يتم إلا باضمحلال وانحلال فى الوجود الأول ليكون الوجود الثانى . وهذا غير جائز بالنسبة إلى الله . ومن أجل هذا لا بد من الرجوع إلى الفرض الأول والقول بالخلق من العدم ، أى أن الله يأتى بوجود لم يكن موجوداً من قبل .

والوجود الحقيقى هو الوجود بالذات ، أما الوجود الآخر فليس حقيقياً بل هو وجود مستعار . وإذا قورن الوجود بالغير بالوجود بالذات ، كان الوجود الأول عدماً بالنسبة للوجود الآخر . إلا أن القديس أنسلم لا يريد أن يقول بأن العالم إذا وجد من العدم لم يكن من قبل موجوداً على نحو من الأنحاء . إنما وجد للعالم من قبل فى إرادة الله وفى علم الله وذلك عن طريق «الكلمة» . وهنا يقسم القديس أنسلم الكلام إلى عدة أنواع تتلخص فى ثلاثة :

(أ) الكلام الذى هو ألفاظ تظهر فى الخارج .

(ب) الكلام الذى هو تصور للكلام ، وهو باطن .

(ح) الكلام الذى هو تصور حقائق الأشياء بالعقل فقط ، وهذا ما يسمى

باسم الكلام النفسى .

ومجدد بنا فى هذا الصدد أن ننبه إلى أن البحث فى كلام الله عند المسلمين يختلف عنه عند المسيحيين . فإذا كان المسلمون من المتكلمين قد تفاولوا مسألة الكلام وعدّوا صفة الكلام من صفات الله السمية ، وقالوا إن كلامه ليس ككلام البشر بل هو كلام نفسى ، فإن هذا الكلام الذى يتحدثون عنه غير الكلام الذى يتحدث عنه المسيحيون . فالمتصور فى علم الكلام من كلام الله أنه الأوامر والنواهي التى يلقها الله إلقاء نفسياً فى نفوس الملائكة ، ثم ينقلها الملائكة فى صورة كلام

للإنسان من يختاره الله ، بينما نجد الكلام عند المسيحيين هو علم الله بالإيجاد وإرادته لهذا الإيجاد ، وليس متصلاً بأوامره أو نواهيه .

يقول القديس أنسلم بوجود التفرقة بين الصفات التي تضاف إلى الوجود بالذات ، وتلك التي تضاف إلى الوجود بالغير . ففي الحالة الأخيرة تطلق عليه على طريق فعل الملك ، بينما تطلق في الحالة الأولى على طريق فعل الكينونة . فالعدل حين يطلق على الإنسان فعنى ذلك أن للإنسان صفة العدل ، أما بالنسبة إلى الله فيقال إن الله هو هو العدل . وقولنا : « هو هو » — للدلالة على الوجود باعتبار أن هذه الصفة وجودية — فهذا هو للشرط الأول في صفات الله . والشرط الثانى هو أن هذه الصفات مطلقة وليست بالنسبة إلى صفات الموجودات بل يقال مطلقاً وبذاتها . فإذا لم يكن شيء ما من الأشياء موجوداً لكانت صفات الله مع ذلك موجودة أيضاً . والشرط الثالث : ألا ينسب إلى الله إلا ما هو كمال . فإذا وجد شيء أقل كمالاً من شيء آخر فلا ينبغى أن ينسب إلى الله الشيء الأول ، بل ينسب إليه الشيء الآخر لحسب .

وإذا ما توافرت هذه الشروط للثلاثة في صفات الله وجدناها ترجع إلى سبع صفات : هى الحياة والقدرة والعلم والحق والعدل والبقاء والخير . فيجب أن يكون الله باقياً لأنه كل شيء ، ولا يجرى عليه الزمان ، بل هو أصل الزمان . كما أن قدرة الله ليست محدودة بشيء بل توجد في كل مكان ، والله موجود في كل جزء . وهذه الصفات كلها عين الذات وليست صفات مستقلة عن الذات . فجوهر الله إذن واحد وإن تعددت صفاته . لأن الوجود بالنسبة إلى الله ، كما ذكرنا ، هو الماهية . وهذه الصفات هى الماهية والوجود ، وهذا يثبت

بقاء الله . فما دمنا وصفنا الماهية فقد وصفنا الوجود والوجود باق
ما بقيت الماهية .

وإذا انتقلنا إلى الإنسان وجدنا القديس أنسلم يتبع القديس
أوغسطين ، ويكتفى بأن يقول بيمض ما قال به القديس أوغسطين من
قبل ، أن الإنسان يتذكر ذاته ويعقل ذاته ويحب ذاته ، وهذه
هى صورة الثالث فى الطبيعة الإنسانية . فكأن الإنسان يحتوى على
صورة الله .

المعرفة : تتم المعرفة بالتعاون بين العقل والحس . ويتم ذلك خصوصاً عن
طريق نوع من الإشراق الذى تحدث عنه القديس أوغسطين .

مشكلة الكليات

عنى القديس أنسلم بهذه المسألة عناية شديدة وخاصة حين رأى أن المشكلة
ليست منطقية فحسب بل لاهوتية كذلك ، فإذا لم يعتقد المرء أن أفراد الإنسانية
المتعددين يكونون إنساناً واحداً أن يؤمن تبعاً لهذا بوجود ثلاثة أقانيم فى الله
الواحد ، أى أن القول بمذهب اللفظيين يستدعى إنكار الثالث ويستدعى
بالتالى إنكار مادة رئيسية من مواد العقيدة المسيحية . يذكر القديس أنسلم أن
الوجود الحقيقى هو وجود الأنجاس والأنواع أى وجود الكليات . فوجود سقراط
الحقيقى هو وجود الإنسانية . وكل من الجنس واللوع موجود بأ كمله فى كل
فرد . ويمجب القديس أنسلم من القول بعدم استطاعة الإنسان الجمع بين اللون
وبين الفرس فى كائن واحد . فإن هذا ممكن . لذلك يمكن بالتالى أن نجتمع بين
الأفراد فى نوع واحد . وعلى أساس هذا الموقف من الكليات أقام القديس
أنسلم برهانه الوجودى ، لأن الحجة الوجودية تقوم على أن الوجود الذهنى هو
وجود حقيقى ، ونسبة الكمال فى الذهن هى نسبة الكمال فى الواقع . فإن لم يقل

الإنسان إن للكمليات وجوداً في الخارج ، لم يستطع أن يعترف بالحجة التي أدلى بها القديس أنسلم .

وبقية أقوال القديس أنسلم ليست بذات قيمة كبيرة . فأبحاثه في المعرفة والأخلاق تقوم غالباً على مضمون الوحي . وكل ما للقديس أنسلم من أهمية تنحصر في تلك الحجج التي أدلى بها للبرهنة على وجود الله . هذا ، ولم ينتج مذهباً فلسفياً كاملاً . فإذا قارناه بمجون سكون اريجين وجدنا أنه يقل عنه مقاماً في الفلسفة ، بل ويقل عنه تأثيراً كذلك ، رغم حرمان الكنيسة لسكون اريجين . وعلى كل حال كان القديس أنسلم سابقاً على أوائل الذين جاءوا من بعده بقرنين ، والذين ارتفعوا بالفلسفة المدرسية إلى أعلى صورة وصلت إليها . ثم إن الاتجاه الذي سار فيه أصبح تياراً عاماً تأثر به بعض الفلاسفة في العصور الوسطى ، بل استمر تقليداً طوال هذه العصور .

في علينا أن ننظر نظرة إجمالية إلى بقية الاتجاهات الفلسفية في القرن الحادى عشر . فنجد أنه كانت الخصومة ، التي وجدت في القرن السابق وفي أوائل هذا القرن ، لازالت على أشدها بين الديالكتييين من ناحية واللاهوتيين من ناحية أخرى . ثم ظهر نوع جديد من التفكير الذى يجمع بين اللاهوت وبين الفلسفة ولو أن الغلبة كانت لللاهوت : ونعنى بذلك حركة الشروح وكتابة الأقوال Sentences وأول من اتجه هذا الاتجاه أنسلم اللاوونى Anselme de Laon الذى كتب نموذجاً كان له أكبر الأثر فيما بعد في هذا النوع من الكتب التى استغلها أيبيلارد بعد ذلك ، ثم روبردو ميلان Robert de Melun وأخيراً سيد هؤلاد جميعاً بطرس اللباردى pierre Lombard المسمى باسم « أستاذ أصحاب الأقوال » . وقد بدأ الكثير من الفلاسفة حياتهم الفلسفية ، بل وعبروا عن مذاهبهم ، عن طريق شروحهم وتعليقاتهم على كتب الأقوال هذه .

القرن الثانى عشر

كان هذا القرن قرن تأخر بإزاء القرن الحادى عشر . فكانت البحوث فيه فى الغالب إما تأكيداً وانتصاراً لبعض المذاهب السابقة ، أو عنابة بمشكلة السكليات . لذلك انقسم الذين اشتغلوا بالفلسفة إبان ذلك القرن إلى فريقين : يمثل الفريق الأول مدرسة الشارتريين ، ويمثل الفريق الثانى ، الذى عنى بالسكليات ، بطرس ابييلارد . وسنتحدث عن هذا الأخير .

ولد بطرس أبييلارد سنة ١٠٧٩ فى مدينة Pallet بالقرى من نانت Nantes . ودرس أولاً دراسة أدبية ، لأن والده كان مولعاً بهذه الدراسة ، ولو أن والده أراد منها أن تكون مقدمة لدخوله فى السلك العسكرى . إلا أن أبييلارد اتجه إلى الناحية العلمية ، وإن لازمته الروح العسكرية فى الناحية العلمية . بدأ أبييلارد دراسته بالمنطق ، فدرس على يد أحد كبار المنطقيين فى ذلك الحين وهو جيروم دوشامبو Guillaume de Champeaux الذى كان يدرس فى نوتردام . وكان واقعياً متطرفاً . ولم يرض ذلك أبييلارد ، فحمل حملة عنيفة على أستاذه ، حتى اضطر إلى مغادرته وإنشاء مدرسة مستقلة على الرغم من صغر سنه .

كان ذلك فى ميلان Melun . واستمر أبييلارد فى مفاظرته جيروم دوشامبو ، وأراد أن تشتد هذه الخصومة فانتقل إلى ضاحية قريبة من باريس^(١) وأقام على جبل القديسة جنيفيف . إلا أنه لما رأى نفسه قد اتجه اتجاهاً كلياً إلى المنطق ، أراد أن يأخذ بحظ من العلوم الأخرى فرجع إلى أستاذه القديم ليأخذ عنه

(١) كانت باريس آنذاك تقتصر على جزيرة المدينة L'Île de la Cité ، فكان جبل القديسة جنيف بمثابة ضاحية لها . أما اليوم فهو يشمل الحى الخامس ، أى الحى اللاتينى .

اللاهوت . ولكنه لم يستطع أيضاً أن يستمر معه ، فاشتدت حملته عليه ونفر طلابه منه واضطره أخيراً إلى أن يدخل في مناظرة معه . كانت نتيجةها أن انهزم الأستاذ . ولم يكن أبيلارد مع ذلك قد جاوز الثلاثين . وكان نتيجة هذه الهزيمة أن سقط جيوم دوشامبو في أعين الناس واحتل أبيلارد مكانه . فأقام مدرسة في سانت چنفيف أمها الطلاب من جميع البلدان . ولكن حدثت بعد ذلك حادثة لم تكن لترفع من شأن أبيلارد - تلك هي حادثة غرامه بهلويزا ابنة أخى فُلبير Fuibet . وكانت النتيجة سيئة سواء على سمعة أبيلارد أو على جسمه . ودخل أبيلارد بعد ذلك أحد الأديرة ، كما دخلت هلويزا ديراً آخر . وبعد أن خرج أبيلارد من الدير قامت بيته وبين القديس برنار Bernard مناظرة عنيفة حول المعتقدات الدينية التي أوردها أبيلارد في كتابه « مقدمة ^(١) إلى اللاهوت » وكانت هذه للمقائد متفقة مع مذهبه في الكليات . ولكن أبيلارد لم يرد على مناظرة ، وانتهت المناظرة بأن سلم أبيلارد لخصمه كل التسليم . ثم أرغمته مجامع سواسون وسانص على إحراق كتبه بنفسه ، وإلى الرجوع عن معتقداته . بل وحينما أهاب بالبابا أن ينقذه زاد هذا الأخير في عقوبته . فاضطر أبيلارد في النهاية إلى الخضوع تماماً للكنيسة ، وانتهى أمره بالرجوع إلى الدير وبموته هنالك عام ١١٤٢ .

وهكذا نشاهد أن أبيلارد كان شخصية عجيبة حقاً . فقد كان ذهنًا حادًا ذكيًا ، وكان مناظرًا شديد الوطأة على خصومه ، قويًا في سرد الحجج . إلا أنه لم يكن رجلاً خالقا : فلم يصدر عنه مذهب معين ، ولم يقم مذهبا فلسفيا عاما . ومع ذلك نرى البعض يرتفعون به كل الارتفاع فيجعلونه أعظم شخصية في المصور الوسطى من حيث إيمانه بالعقل دون أن يحسب حسابا للعقل

ولا لامتقادات الكنيسة . ويقولون إنه كان سلفا لكنت Kant في مذهبه
النقدى . ونجد على العكس من هذا مورخين آخرين يقولون عنه إنه لم يكن غير
منطقي متحذلق .

تنقسم أقوال أبيلارد إلى قسمين : قسم يتصل باللاهوت ، وقسم يتصل
بالمنطق والفلسفة بوجه عام . أما اللاهوت فأشهر ما كتب أبيلارد فيه كتاب
« مقدمة إلى اللاهوت » وكتاب « نعم ^(١) ولا » . وهذا الكتاب عبارة
عن جملة أقوال أنى بها أبيلارد نقلا عن رجال الكنيسة وعن الآباء :
تنقسم إلى أقوال مؤيدة ، وأخرى معارضة ، فيما يتصل ببعض المسائل
الدينية . ولعل أبيلارد لم يرد من هذا حلا لهذه المسائل بل أراد إثبات أن النقل
حقتناقض ، ويجب إذن الرجوع إلى العقل . هذا هو رأى معارضيه ومنكرى فضله .
— أما الفريق الآخر فيقول إن أبيلارد إنما ذكر الأقوال المؤيدة والمعارضة من
أجل التوفيق بين كلا النوعين من الأقوال . ودليل ذلك أن القديس توما لم يفعل
أكثر من هذا ، فكان يذكر دائما الحجج المعارضة ، ويتلوها بالحجج المؤيدة ،
ثم يحاول بعد ذلك أن يأتى بالجواب الصحيح . والواقع أننا نلاحظ وضوح
النزعة العقلية لدى أبيلارد ، ويظهر هذا فى كل كتبه الدينية وهى : رسالة
« فى التوحيد والتثليث » ^(٢) وهذا الكتاب ألفه سنة ١١١٨ وصودر فى عام
١١٢١ فى مجمع سواسون ؛ وكتاب « اللاهوت المسيحى » ^(٣) الذى كتبه بعد
عام ١١٢٣/١١٢٤ ؛ وأخيرا كتاب « مقدمة إلى اللاهوت » ، وصادره مجمع
سانص عام ١١٤١ .

Sic et non (١)

De unitate et trinitate divina (٢)

Theologia Christiana (٣)

اللاهوت عند أيبيلارد

كان أيبيلارد يؤمن بإله واحد عالم خبير قادر . وكان يرجع للثالوث إلى الوحدة فيقول إن ثمة أفنوما واحداً متصفا بثلاث صفات هي القدرة والعلم والخير . والقدرة لا تأتي إلا عن طريق العلم والخير . وتبعاً لنزعته في الكليات نراه قد أحال الصفات الوجودية إلى صفات نفسية ، وأرجع الأقدوم إلى الشخصية . ويلاحظ أن أيبيلارد قد تأثر الشارترين ، فقال بأن روح العالم هي أيضاً الروح القدس ، فتأثر إذن بما تأثره الشارتريون من مذهب أفلاطون في « طيمائوس » .

مشكلة الكليات

أراد أيبيلارد أن يوفق في مشكلة الكليات بين الواقعيين واللفظيين ، أو على حد تعبيره بين أفلاطون وأرسطو . يقول أيبيلارد إن الكليات تطلق على أفراد كثيرين ، فلا يمكن إذن أن تكون كلمات أو أشياء ، لأن الشيء لا يطلق على الشيء ، وإلا لا يمكن أن يوجد الشيء الواحد في أماكن متعددة ، فيكون سقراط في أثينا وروما في آن واحد . وهذه هي الحجة للكبرى التي يسوقها أيبيلارد ضد الاسمين أو اللفظيين . وتناخص هذه الحجة في العبارة المشهورة : *Res de non praedicatur* ومعنى هذا أنه لا يمكن الكليات أن تكون أصواتاً كما قال روسلان . وإنما تكون لفظ صفته الكلية حينما يكون موجوداً في داخل قضية . ولا يستطيع الإنسان بعد ذلك أن يقول إنه لما كان اللفظ في داخل قضية فإنه يكون هو أيضاً الكلي ما دامت القضية تعبر عن الكلي . فلو قلنا ذلك فإن معناه أن الحرف أيضاً كلي ، لأنه يدخل في تركيب الكلمات ، وهكذا - فالكلي عند أيبيلارد هو القضية ، واللفظ يكون كلياً باعتباره جزءاً

من قضية . وبهذا المعنى وحده يمكن أن يقال إن اللفظ يصح أن يكون كلياً .
على أى نحو تكون هذه الكلليات باعتبارها قضايا ؟ يقصد بالقضايا
— باعتبارها أقوالاً — الربط بين شئ وشئ آخر . فالكلليات روابط إذن .
إلا أن هذه الروابط ليست لفظية . فإذا قلنا مثلاً : إذا وجد الإنسان وجد الحيوان :
فإن هذه القضية ليست منطقية . إنما هذه الروابط تعبر عن حقائق وجودية
تتكشف لنا عن طريق الطبيعة الخارجية ، فهى إذن روابط حقيقية . فيلاحظ ضد
الاسمين أولاً أن الروابط ليست ذهنية فقط بل وجودية كذلك ، أى أن لها وجوداً
حقيقياً في الخارج إلى جانب وجودها الذهني ، ويلاحظ ضد الواقعيين ثانياً
قوله إن الكلليات هى روابط .

وخيل إلى أبيلارد عن هذا الطريق أنه وفق بين الاسمين والواقعيين .
ثم إنه أضاف إلى ذلك تأثره بأفلاطون في الكلليات فقال إن هذه الروابط
في ذهن الله ، أى موجودة وجوداً سابقاً على وجود الأشياء كما يقول الواقعيون ،
كما أنها لاحقة على الأشياء . وفي هذا أيضاً توفيق بين الاسمية واللزعة
الواقعية . وخلاصة توفيق أبيلارد في الناحية الأخيرة قوله إن الكلليات سابقة على
الأشياء باعتبارها روابط حقيقية موجودة في ذهن الله منذ الأزل وتشاركها
الروابط الموجودة في الوجود الخارجي عن طريق المشاركة الأفلاطونية . هذا من
ناحية ، ومن ناحية أخرى فإن هذه الكلليات موجودة بالفعل في الجزئيات ،
ولست تدرك إلا باعتبارها أفراداً جزئية ، سواء عن طريق الحس وعن طريق
العقل . وتتصل بذلك النظرية المشهورة بعدم الاختلاف *Indifferentia* .

تقول نظرية عدم الاختلاف إن الكلليات عبارة عن الصفات المتشابهة
بين الأفراد المختلفين . فإذا نظرنا إلى الفرد فإن ذلك يمكن أن يكون باعتباره فرداً

لأنه مختلف عن غيره ، وباعتباره نوعاً من حيث أن الأفراد متشابهون في جملة صفات ، ويمكن أن ينظر إليه باعتباره جنساً بعد أن نحدد من الصفات المشتركة الصفات الخاصة بالفصول النوعية . قال أبيلارد بهذه النظرية ، إلا أنه لم يتوسع فيها . ولكن توسع فيها الأفلاطونيون الذين يسمى مذهبهم باسم مذهب التصوريين Conceptualistes ولم يكن أبيلارد واحداً منهم ، وإنما وجدشيء من الشبه بين مذهبه ومذهبهم . وهذا يظهر خصوصاً من كلام جان دوساليسبورى . Jean de Slisbury .

وأهم ما يذكر عن أبيلارد في الأخلاق قوله إن النية هي أصل العمل ، وبها وحدها يجب أن يقوم العمل . ويجب ألا تفهم النية على أنها ما يحتمل للإنسان أنه صحيح ، بل هي ما يعتقد الإنسان أنه مطابق للواقع .

وأهمية أبيلارد الكبرى هي في أنه كان عقلية دقيقة ولو لم تكن جبارة ، وأنه كان بشيراً بحرية العقل في العصور الوسطى ، وأنه أثر تأثيراً كبيراً في إحياء الدراسات القديمة لأنه تأثر الكتاب الأقدمين أمثال شيشرون وفرجيل ، وفضلاً عن أفلاطون وأرسطو . لذلك نرى أن أبيلارد أكثر ما يكون شبيهاً من حيث الثقافة رجال عصر النهضة منه رجال العصور الوسطى . كما كان أبيلارد أستاذاً ممتازاً أثر في كل من تلهذه على يديه . وهو أول من عمل على إقامة جامعة باريس . لهذا ليس من الغريب أن يسمى أبيلارد : المبشر بنزعة التنوير في العصر الحديث .

مدرسة الشارترين

اختلف المؤرخون في بيان الصفة التي يجب أن تحدد مذهب رجال هذه المدرسة . ولكن هذه الصفة ترجع في النهاية إلى صفة القول بوحدة الوجود . فبرى مثلاً أن روفلف De Wulf يقول إن الشارترين كانوا على الطرف بين

أصحاب مذهب وحدة الوجود وبين القائلين بإله واحد مستقل عن العالم . وأشهر رجال هذه المدرسة هو تيرى دوشارتز Thierry de Chartres (١١٥٥ +) .

عرض تيرى مذهبه فى كتاب سماه « الأسفار »^(١) السبعة . وقد أراد أن يعارض بهذا العنوان « الأسفار الخمسة » لموسى : وأكبر من تأثيره تيرى هو أفلاطون والأفلاطونية المحدثة ، ثم تأثر اسكوت أريجين . والواقع أن مدرسة الشارترين تنقسم إلى سكوت أريجين ، وتمثل استمرار التقاليد الأريجينية فى فلسفة العصور الوسطى ، وقد استطاع تيرى أن يكمل النقص الذى تركه سكوت أريجين فى موضوعى : خلق المادة ، ثم روح العالم .

بدأ تيرى بحثه فى الكتاب السالف الذكر بعرضه لفظرية العلل الأربع . فقال إن العلة الفاعلية هى الله القادر وهو يخلق المادة ، والعلة الصورية هى الله الذى يخلق بحكمته وبتدبيره صورة المادة ، أو بعبارة أخرى : الذى يحدث النظام بعمله فى المادة الأولى أى العلة الصورية . أما العلة الغائية فهى الروح القدس لأنها الخير . أما العلة المادية فهى العناصر الأربعة .

ذلك هو الجزء الجديد الذى أدخلته مدرسة الشارترين فى تصورات العصور الوسطى ، ويلاحظ أن تيرى يحاول أن يفسّر أو أن يوفّق بين الآيتين اللتين تقول أولاهما إن الله قد خلق الأشياء منذ الأزل مرة واحدة ، والآية الأخرى التى تقول إنه خلق الأشياء فى ستة أيام . ويرى تيرى أن مهمة الفيلسوف الأولى والأخيرة هى فى التوفيق بين الآيتين .

ويرجع تيرى الوجود إلى الوحدة ، ويقول إن الوحدة سابقة على الأعداد المترتبة . وهذه الوحدة هى جوهر الوجود ، وأما الكثرة فلا وجود لها إلا باعتبارها مشاركة فى هذه الوحدة .

ويُفَرِّق في هذه الواحدة ، حتى يحاول أن ينظر إلى الثلاث باعتبار أن
أقانيه مأخوذة عن الوحدة الأولى . ويقول إن الجوهر جوهر واحد ، تصدر
عنه بقية الأشياء . فذهبه يبدو كما لو كان صورة أولية لمذهب أسبينوزا .

ونمة شخصية أخرى إلى جانب شخصية تيرى هي شخصية برنار سلفستر
Bernard Silvestre . وأهم ما قاله هو نظريته في الزمان إذ يقول إن الزمان
قد خلق ، إلا أنه لن يفنى لأن الزمان ، — وهنا يظهر أثر أفلاطون واضحاً —
هو صورة للأبدية ومشتق منها ، وعلى ذلك يأتي وقت يفنى فيه هذا الزمان
ولكنه يعود من جديد . فالزمان شبيه بالأبدية من ناحية ، لعدم فناءه ، وهو
من ناحية أخرى فانٍ أو متغير لأنه يمرُّ بدورات ولا يستمر على حال واحدة .

وقال بنظرية أخرى وتلك هي أن للعالم ككل روح يتصف بالحياة ، ومنها
تصدر بقية الأشياء . فوحدة الوجود هنا تصوّرت على النحو الذي تصوره اسكوت
أربجين للوجود . وعلى كل حال ، فإن مدرسة الشارترين تمتاز بالقول بوحدة
الوجود ويقولها بروح العالم ، وجعلها روح العالم والروح القدس شيئاً واحداً .

القرن الثالث عشر

تأثير أرسطو والنهضة الارسططالية الجديدة

عهد التراجمة وانتقال التراث اليونانى

إلى أوروبا المسيحية

تسكاد المصور الوسطى أن تنقسم إلى قسمين :

(١) القسم السابق على القرن الثالث عشر ؛

(ب) القسم المبتدىء من بداية القرن الثالث عشر حتى القرن السادس عشر .
وتقوم هذه التفرقة على أساس نفوذ أرسطو والتراث اليونانى فى العالم المسيحى .
فبعد أن كان الطب ينفحص فى رسائل موجزة لرجال لاقيمة لهم ، عاد الطب ابتداء
من القرن الثالث عشر إلى رؤسائه أبقراط وجالينوس . وبعد أن كان الفلك
منحصرأ فى رسائل تافهة مثل رسائل بيد Bède ، أخذ الفلك صورة جديدة عن
طريق المؤلفات التى وصلت إلى رجال المصور الوسطى سواء أكانت هذه المؤلفات
هى اليونانية أم مؤلفات للفلكيين العرب مثل الفرغانى والبتانى وأبو ممشر .
ونجد من جانب الدراسات الفلسفية أنه لم يكن لدى رجال المصور الوسطى غير
بعض كتب « الأرخانون » ، ثم المقولات المنحولة إلى القديس أوغسطين . وكانت
الدراسات على كل حال تقتصر على رسائل هزيلة لبيد وغيره من رجال المصور
الوسطى الذين عاشوا خصوصاً فى القرنين الثامن والتاسع . ولكن أوروبا أخذت
تترجم التراث العربى منذ القرن الثانى عشر . وكانت مراكز الاتصال بين أوروبا
والإسلام فى موضعين : أولهما فى أسبانيا ، وثانيهما فى صقلية ومملكة نابولى .
وقد بدأت هذه الحركة أول ما بدأت فى طليطلة على يد رئيس أساقفتها الذى

كون من حوله مدرسة من المترجمين - قام على رأسها أشهر المترجمين وهو جند يسالقي رئيس الشامسة في هذه المدرسة ، وكان أكثر هؤلاء المترجمين من اليهود . وأول مابدأت حركة الترجمة بدأت بكتب الفلك والرياضيات والطب ، ثم امتدت إلى الفلسفة . وهذه الظاهرة نفسها وجدت من قبل في العالم العربي ، وذلك لأن الحاجة للعملية تسبق دائماً الحاجة النظرية .

بدأت من القرن الثاني عشر ترجمة الفلاسفة . فترجمت موسوعة ابن سينا للفلسفية وهي كتابه « الشفاء » . ثم انتقل المترجمون بانتهاء ذلك العصر إلى غير ابن سينا من الفلاسفة . فترجم الفارابي والكندي ، واستمرت حركة الترجمة شيئاً فشيئاً حتى ترجم أكثر الفلاسفة العرب . وقام اليهود بالدور الأكبر ، لأنهم كانوا أداة اتصال بين العالم الإسلامي وأوروبا . وكانت طوبقتهم في الترجمة أن يضعوا الكلمة اللاتينية أو العامية الرومانية فوق اللفظ العربي ، ثم يقوم كاتب مسيحي فيضع الصيغة الأخيرة للترجمة . لذلك كانت التراجم تنسب إلى مترجمين مختلفين . والواقع أن الواضع الحقيقي للترجمة هو الكاتب المسيحي .

كانت الترجمة في القرن الثاني عشر والثالث عشر والرابع عشر عن العربية مباشرة ، أما في القرون المتأخرة فقد أصبحت للترجمة عن العربية . ويلاحظ أن هذه الطريقة في الترجمة لم تكن سديدة لما هنالك من اختلاف كبير من تركيب العبارة في اللاتينية وتركيبها في العربية . وعلى كل حال فقد قام المترجمون بمجهود كبير في هذا السبيل ، وأشهرهم جند يسالقي ويوحنا الاشبيلي وجبرردو الكريموني . وهنا يجب أن نشير إلى أن مجرد الإشارة في كتب الفلاسفة المسيحيين لانهض دليل على أن كتب الفيلسوف الإسلامي المشار إليه قد ترجمت بالفعل إلى اللغة اللاتينية . فالإشارات إلى ابن باجة يخيل إلينا أنها ليست إشارات مأخوذة عن النص الأصلي مباشرة ، بل هي مأخوذة عن إشارات في كتب أخرى وخصوصاً كتب ابن رشد .

كان جند يسالفي متأثراً كل للتأثر بالفلاسفة المسلمين، وقد ظهر ذلك في كتابين له : الأول كتابه « خلود النفس »^(١) وقد أصبح هذا الكتاب هو المصدر الرئيس الذى اشتق منه أكثر الفلاسفة المسيحيين براهينهم على خلود النفس . والثانى هو « تصنيف الفلسفة »^(٢) هو عبارة عن موسوعة فلسفية تشمل تقريباً كل فروع الفلسفة من طبيعيات وأخلاقيات وإلهيات . ويظهر فى هذين للكتابين تأثير الفلاسفة المسلمين ، لأن جند يسالفي يشير باستمرار إلى ابن سينا وابن زشد والغارابى والسكندى . إلا أنه يلاحظ أن أرسطو الذى عرفته أوروبا عن طريق العرب لم يكن أرسطو الحقيقى بل أرسطو فى مسوح أفلاطونية . ولم يكن مصدر هذا أن الشراح المسلمين قد فهموا أرسطو هذا الفهم ، بل كان بعض الكتب ينسب زوراً إلى أرسطو ، وحقيقة هذه الكتب أنها كانت أفلاطونية محدنة ، كما هى الحال فى كتاب « أنولوجيا أرسططاليس » ، الذى هو عبارة عن تلخيص موسع « للتاسوعات » من أربعة إلى ستة لأفلوطين . ثم كتاب « فى الخير الحض » - فهو تلخيص مأخوذ عن « عناصر أنولوجيا » تأليف أبرقلس . فهذه الكتب الأفلاطونية المحدثه كانت تُنسب إلى أرسطو ، فكان أرسطو إذن ممزوجاً بأفلوطين سواء فى كتب للشراح المسلمين وفى هذه الكتب المنحولة إلى أرسطو . جاءت هذه الموجة من الترجمة إلى أوروبا ، ثم أضيفت إليها موجة أخرى صدرت عن التراجم المباشرة عن اليونانية ، ففزت الجامعات الأوروبية . وذلك لأن جامعة باريس كانت قد أنشئت فى ذلك الحين ، إذ جمعت فى سنة ١٢٠٠ جميع مدارس باريس تحت إشراف هيئة واحدة بفضل البابا إنوسنت الثالث والأمبراطور فيليب أوغسطس . وفى سنة ١٢١٥ صدق البابا قوانين هذه الجامعة؛ وافتتحها بالنيابة عنه المندوب البسابوى روبرى كورسون . ودخلت الكتب

D : immortalitate animae (١)

De divisione philosophiae (٢)

المترجمة لأرسطو في هذه الجامعة . بل دخلت إليها أيضاً كتب الإلهيات وكان القائمون على أمر هذه الجامعة يعرفون خطر هذه الكتب . أمثال جيوم^(١) دوسير وجيوم^(٢) دوفرن . ونحن نرى الأخير يشير إلى مذهب ابن سينا وابن رشد وغيرهما من الفلاسفة المسلمين قصد تفنيدها . فكان على السلطة الكنسية إذن أن تتخذ موقفاً معيناً إزاء هذه الحالة . لأن مذهب أرسطو لم يكن متفقاً مع ما عُرف حتى ذلك الحين . فبدأت السلطة الدينية بالتحريم . فنرى أنه في مجمع باريس الذي ترأسه بيردى كوربي^(٣) أسقف سانس عام ١٢١٠ قد حرمت دراسة طبيعيات أرسطو بل وحرم عمل أى تلخيص لها . وامتد هذا التحريم إلى غيره من الفلاسفة . ولكن إذا كان هذا التحريم قد شمل باريس ، فإنه لم يشمل بقية جامعات فرنسا وأوروبا . فظلت جامعة تولوز حرة تدرّس ما نشاء . ومن هنا استمرت التراجم تغزو الجامعات الأوروبية . ووجد سببان إلى جانب هذا ساعداً على نفوذ هذه التراجم :

أولاً — أن الكتب الطبية والفلكية والرياضية التي سمح بتدريسها احتوت أيضاً على الكثير من مذاهب أرسطو الطبيعية .

ثانياً — من أجل تفنيد هذه الآراء لأرسطو طالبة كان لابد من معرفتها أولاً .

واستمرت حركة نفوذ مؤلفات أرسطو شيئاً فشيئاً حتى إن قرارات التحريم تدل هي أيضاً على التطور في النظرة إلى هذه المؤلفات . فقرار غريغوريوس التاسع سنة ١٢٣١ — حرّم دراسة الطبيعيات إلى أن تقوم لجنة ، فتطهر هذه الطبيعيات من الأقوال التي لا تتفق والدين — وكذلك في القرارات التي صدرت بعد

Guillaume d' Auxerre (١)

Guillaume d' Auvergne (٢)

Pierre de Corbeil (٣)

ذلك ، مثل قرار أنوسنت الرابع سنة ١٢٦٢ . واستمرت المؤلفات تدخل الجامعات حتى نرى أنه في سنة ١٣٦٦ قد أصبح مفروضاً على الطلاب الذين يريدون الحصول على إجازة الليسانس في الآداب أن يعرفوا مؤلفات أرسطو الطبيعية . وعلى هذا نرى أن كل كتب أرسطو قد تغلفت تماماً في الجامعة الأوروبية . ووُجِدَتْ إلى جانب هذه التراجم عن العربية ، تراجم عن اليونانية مباشرة وأشهر المترجمين عنها هو جيّوم دو مريك^(١) . وقد كان عوناً للقديس توما في شروحه على أرسطو .

وإذا نظرنا الآن نظرة عامة إلى الفلسفة في القرن الثالث عشر ، وجدنا أن الاتجاهات تكاد ترجع إلى اوقف الذي اتخذته كل مدرسة إزاء الأفكار الجديدة التي بدأت تغزو العالم الأوروبي ، سواء من الشرق عن طريق الكتب العربية ومن بيزنطة عن طريق الكتب اليونانية . ثم إن هذه المبادئ اختلفت باختلاف المدارس التي نشأت فيها . فيلاحظ أن الاتجاه السائد في جامعة باريس غير ذلك الذي كان يسود في أكسفورد . كما أن النزعة الغالبة عند أتباع طريقة القديس دومنيك (المتوفى عام ١٢٢٢) غير تلك التي غلبت على أتباع القديس فرنسيس (المتوفى عام ١٢٢٦) . وعلى كل حال تنقسم هذه المدارس إلى أربعة أقسام رئيسية .

١ — المدرسة الأوغسطينية : وكان يمثلها أتباع طريقة القديس فرنسيس . وقد ساروا على الطريقة الأوغسطينية متأثرين بالقديس أوغسطين . كما كانوا استمراراً لتقاليد اللاهوتيين . إلا أن هؤلاء الأوغسطينيين الجدد كانوا حريصين على ألا يقعوا في مذهب وحدة الوجود ، فاضطروا إلى الأخذ بأقوال أرسطو خصوصاً في الميولى والصورة .

٢ — مدرسة أتباع طريقة القديس دومنيك : وكانوا متأثرين بفلسفة أرسطو . وأصبحت هي الأساس . فنجد أن هذه للفلسفة الأرسططالية تكون في كل أجزائها الأساس لكل المذاهب الفلسفية التي أقامها رجال هذه المدرسة . وأشهر الممثلين لهذه المدرسة ألبير الكبير والقديس توما الأكويني . وقد نجحت هذه المدرسة نجاحاً كبيراً ، إذ استطاعت أن تحارب للفرعات المتأثرة بالفلسفة الرشدية بنفس الأسلحة التي استخدمتها هذه الفلسفة .

٣ — المدرسة الرشدية اللاتينية : لم تكن هذه المدرسة كسابقتها لتهم بالتوفيق بين الدين والفلسفة . فابتدعت عن المسيحية حتى اعتبرت بدعة مخالفة للدين . وأشهر ممثليها سيجر للبرايتي .

٤ — مدرسة أكسفورد : كانت هذه المدرسة هي النواة للمذهب التجريبي في العصر الحديث . وقد تأثرت الفلسفة العربية من الناحية العلمية ، خصوصاً في الفلك والرياضيات . وأشهر ممثليها روجر بيكون .

١ — المدرسة الأوغسطينية

نشأت هذه المدرسة في وسط الطريقة الفرنسيسكانية . وكان أول الممثلين لها اسكندر دوهالس Alexandre de Halés (+ ١٢٤٥ م) الذي أصبح استاذاً في جامعة باريس إلى جانب كونه تابعاً من أتباع القديس فرنسيس . وقد استمر في التدريس بباريس حتى وفاته . وكان عمله الرئيسي مقتصر على شرح كتاب « الأقوال » لبطرس اللباردي . وطريقته في هذا الشرح هي طريقة منهج « نعم ولا » . وأشهر الآراء التي أدلى بها اسكندر دوهالس :

أولاً — قوله بأن المادة كلية واحدة ، بينما الصور عديدة مختلفة .

ثانياً — قوله بالتوفيق بين تجريد الكلّيات عند أرسطو ونظرية الإشراق عند أوغسطين .

وجاء جان دولاروشيل تلميذ اسكندر دوهالس من بعده واختلف مع أستاذه في القول بوجود مادة كلية وإن اتفق معه في ثانی القولین .
أما الشخصية الرئيسية التي تمثل أعلى درجة وصلت إليها الأوغسطينية في المصور الوسطى فهي شخصية القديس بوناونتورا .

القديس بونا فنتورا

اسمه العلماني جيوفاني فيدانزا . ولد في مدينة بانيوريا Bagnorea بالقرب من Viterbo سنة ١٢٢١ . والتحق في سنة ١٢٣٨ بطريقة القديس فرنسيس . ثم ذهب إلى باريس حيث درس على يد إسكندر دوهالس من سنة ١٢٣٨ إلى سنة ١٢٤٥ ، ثم انتقل إلى جان دولاروشيل من سنة ١٢٤٥ إلى سنة ١٢٤٨ . وهنا يجب ألا ننسى مسألة اشتغال القديس بونا فنتورا بالفلسفة الأوغسطينية وانصرافه عن فلسفة أرسطو . ويذهب الكثيرون من المؤرخين إلى أنه لو عرف القديس بونا فنتورا مذهب أرسطو كما عرفه القديس توما لفعل مثل ما فعل القديس توما . ويجب أن نطرح هذا القول لأن القديس بونا فنتورا قد عرف مذهب أرسطو معرفة لا بأس بها ؛ ولكن طبيعته كانت أقرب إلى التصوف والإشراق منها إلى النزعة العقلية والمنطق .

بدأ بونا فنتورا التدريس في جامعة باريس سنة ١٢٤٨ ، واستمر أولاً حتى سنة ١٢٥٥ لحاز شهرة واسعة خصوصاً عن طريق مواعظه وخطبه . وكان في تلك الأثناء يشرح كتاب « الأقوال » . وكانت ثمرة هذا الشرح أن أخرج كتابه الرئيس : « الشروح على كتب الأقوال الأربعة لبطرس اللمباردي » واستمر في هذا الشرح حتى أثبت بعد ذلك مشكلة كبيرة بين رجال الدين الرهبان ورجال الدين العلمانيين حول التدريس في جامعة باريس ، وهي : هل يسمح لرجال الدين الرهبان أن يكونوا أساتذة في جامعة باريس ؟ وكان مشار هذه المشكلة كتاباً كتبه جيوم دوسانت أمور Guillaume de Saint-Amour بعنوان « العصور الحديثة جداً » وانتهت هذه المشكلة بأن أصدر البابا قراراً بتعيين القديس بونا فنتورا والقديس توما أستاذين في جامعة باريس . ولكن أساتذة جامعة باريس أنفسهم لم ينفذوا هذا القرار في الحال ، وإنما اضطروا إلى

ذلك في السنة الثالثة أى عام ١٢٥٧ . ومنح كل من القديسين لقب دكتور .
إلا أن القديس بونافنتورا لم يستطع أن يقوم بالتدريس في الجامعة لأنه كان قد
عُيِّن شيخاً أو مرشداً عاماً لطريقة القديس فرنسيس . واستمر في العمل لصالح
الطريقة فرحل إلى ألمانيا وإيطاليا وفرنسا . وفي أثناء عودته إلى إيطاليا عام ١٢٥٩
كتب كتابه المشهور « رحلة ^(١) العقل إلى الله » . وفي سنة ١٢٦٦ عقد مجمع
كبير لطريقة الفرنسيسكان قرر فيه أن يقوم المریدون بالمناقشة والتدريس .
ودعى في عام ١٢٧٣ لإلقاء محاضرات في جامعة باريس ، فألقى ثلاثة وعشرين
محاضرة تمخضت عن كتاب « المباحث في الأيام الستة ^(٢) » . وحينما تولى
كرسى البابوية تجر بجوار العاشر عيحه كاردينالا ، واستمر في هذا المنصب حتى
وفاته في نفس السنة التي عين فيها ، يوم ١٥ يولية سنة ١٢٧٤ .

منهج القديس بونافنتورا

كان بونافنتورا يسير في بادئ الأمر على الطريقة المدرسية الخالصة ،
وتتلخص في :

- ١ — شرح النص .
- ٢ — تقييم النص .
- ٣ — عرض المسائل التي يحتملها النص .
- ٤ — إظهار الصعوبات التي في ظاهر النص
- ٥ — الإدلاء بالحجج المعارضة للنص
- ٦ — الإدلاء بالحجج المؤيدة للنص
- ٧ — حل مواضع الخلاف والإدلاء بالرأى الأخير . إلا أنه لم يسر على هذا

Itinerarium Mentis in Deum (١)

Callationes in Hexaemeron (٢)

المنهج إلا في مستهل حياته العلمية أى حينما كان أستاذًا في جامعة باريس . ولكنه اعتمد في الدور الثانى على الوجدان ، وأصبحت لديه تجربة صوفية حيها متأثراً بالقديس فرنسيس . ومن هنا كان الخلاف الكبير بين منهج القديس بونافنتورا ومنهج القديس توما . فإن كان الأخير يحمل المعرفة العقلية هي الصحيحة نجد الأول يحمل المعرفة الوجدانية أو العيان هي الصحيحة . فليس الغرض من الفلسفة ، في رأيه ، أو من التفكير أن يثبت العقائد الإيمانية ، إنما الغرض هو إضاءة هذه العقائد وشرحها .

العقل والنقل

بدأ بونافنتورا ببحثه في تجربته الروحية وهي فعل يقوم به الإنسان . وعن طريق هذا الفعل يستطيع أن يصل إلى الإشراف الإلهي ، وهذا هو الغاية الأخيرة . إن الإنسان مملوء بالرغبات ، وهذه الرغبات ترجع إلى ثلاث رئيسية:

١ — الرغبة في العلم .

٢ — الرغبة في السعادة .

٣ — الرغبة في السلام .

فالإنسان يذشوق إلى معرفة حقائق الأشياء ويحاول أن يكتنه سر الوجود ، كما أنه يطلب السعادة في سعيه في الحياة ، لأنه يميل دائماً إلى طلب الخير واجتناب الشر . وهذا كله وسيلة إلى الرغبة الأخيرة التي هي أس كل الرغبات ، وهي رغبة السلام ، بمعنى أن يكون الإنسان خالياً من كل الشهوات ، وقد وصل إلى درجة العمانينة التي يستطيع الإنسان عن طريقها أن يفهم برؤية الله . والمسيح حينما أوصى قال « لقد تركت لكم السلام » . وكان القديس فرنسيس يبدأ بالسلام في كل مواعظه . فالغاية الأخيرة هي إذن السلام . إلا أن هذا السلام لا يمكن أن يتم إلا إذا كان موضوع العلم لا متناهياً . فالفلاسفة منذ أرسطو أشادوا

الرغبة في العلم . فالعلة الأولى من علل السلام ، وهي الرغبة في العلم ، لا تتحقق إلا إذا كان موضوع العلم موضوعاً لا متناهياً . وكذلك الحال في رغبة الخير لا يمكن أن يكون ثمة خيرٌ إلا إذا كان هذا الخير لا متناهياً ، وإلا وقف الطلب عند حد ما دام الإنسان قد جمل موضوع هذا الطلب الأشياء المتناهية . وعلى ذلك لا بد له إذا كان يريد أن يصل إلى السلام ، أن يكون موضوع أشوقه ، سواء من ناحية العلم ومن ناحية الخير ، لا متناهياً . فالنهاية التي يجب أن يرمى الإنسان إلى تحقيقها هي اللامتناهى وهي الله . ولهذا فإن الروح أو العقل الإنساني لا بد له أن يرمى إلى تحقيق هذه الغاية . ومن هنا فإن مسلك الإنسان في الحياة رحلة إلى الله . وهذا هو معنى عنوان كتابه المشهور : « رحلة العقل إلى الله » . كيف يقوم الإنسان بهذه الرحلة ؟

يجب أن نلاحظ أن هذه المسألة لا يمكن أن يحجب عنها إلا بعرض نظرية القديس بونافنتورا في الصلة بين العقل والنقل .

العقل والنقل

العقل هو البحث اليقيني الذي يقوم به الإنسان كي يصل إلى المعرفة اليقينية . خالقيين هو الأساس أو الغاية المطلوبة من المعرفة العقلية . كذلك الحال في النقل : فالمطلوب منه أن يؤدي إلى اليقين . إلا أن ذلك يختلف : فيجب أن نفرق بين نوعين من اليقين بالنسبة للعقل :

أولاً - التعلق باليقين

ثانياً - وضوح اليقين

أما التعلق باليقين فإن العقل فيه أقل درجة من النقل . فنحن نشاهد أن رجل الإيمان قد يضحى بحياته ويُستَشْهِد من أجل معتقداته الدينية ، بينما لا نجد إنساناً يريد أن يضحى بحياته من أجل نظرية هندسية .

أما وضوح اليقين فنجد فيه أن الإيمان لا يأتي بيقين واضح بل يقدم صورة أولية تحتاج إلى تفسير . أما العقل فعلى العكس من ذلك ، يأتي الإنسان بيقين واضح يستطيع أن يثبته في كل تفاصيله في سهولة دقة .

تقوم المعرفة العقلية على ثلاث ملكات :

- ١ - ملكة الحس ؛ التي تأتي بالتأثيرات الخارجية وتطبع صورتها في الذهن .
- ٢ - ملكة الخيال ؛ وتقدم للإنسان من التأثيرات المختلفة صوراً مجمعة .
- ٣ - ملكة التجربة ؛ وهي تضم التصورات وتكوّن القضايا ، ومن القضايا تكوّن البراهين .

أما النقل فعلى العكس : يأتي بالحقيقة الإيمانية مؤيدة بشيء واحد هو اللغة الدينية . وليس فيها انتقال من حقائق إلى حقائق أخرى بل هي أشياء تلقى إلقاءً ، وعلى الإنسان أن يؤمن بها أو بطرحها مرة واحدة . وعلى ذلك فحيث تنتهى الفلسفة أو العقل يبدأ الإيمان . لأن الإنسان في الفلسفة أو النقل يبدأ من حقائق تلو أخرى ، حتى يصل إلى المبادئ الأولى . وعلى العكس من ذلك نرى الإيمان يبدأ من حقيقة إيمانية أو معتقد مرسوم في الكتب المقدسة ثم يأتي البرهان بعد ذلك . فالاختلاف بين الاثنين هو اختلاف في نقطة البدء إذن . أما من حيث البرهنة فليس ثمة اختلاف تقريباً . وعلى هذا يمكن استخدام القياس المنطقي في المعرفة العقلية أو النقلية . ويكون الخلاف في المقدمات الكبرى فقط ، وهي المبادئ العامة للفلسفة .

وليس من شك في أن العقل شيء إلهي ، وأنه يمكن أن يصل إلى الحقيقة . إلا أن ذلك لا يمكن أن يتم عن طريق العقل وحده . فالعقل لا يملك بنفسه كل القوة التي يستطيع أن يصل بها إلى نهاية الغرض - لذلك وجب أن نفرق بين العقل وميدان النقل . ومن أجل هذا يقول بونا فتورا إن من الواجب أن نفرّق بين عهدين : - العهد السابق على المسيحية ؛ والعهد الذي ظهرت فيه

المسيحية . فقد وجد في العهد السابق على المسيحية أناس اشتغلوا بالبحث ، وذلك عن طريق العقل وحده . لنبعث إذن فيما وصلوا إليه لفتبين إلى أى مدى يمكن الاعتماد على العقل . وأهم نموذجين ممن اعتمدوا على العقل هما أفلاطون وأرسطو ، وهما يمثلان نزعتين متعارضتين : إحداهما النزعة إلى أعلى ، والأخرى النزعة إلى أسفل : والنزعة الأولى تتجه نحو الله ونحو العالم الآخر ، بينما تتجه النزعة الثانية نحو العالم الأرضى . ومن أجل هذا استطاع أفلاطون أن يصل إلى شيء من الحقيقة فى الإلهيات ، بينما لم يستطع أرسطو أن يصل إلى شيء من هذا . استطاع أفلاطون أن يصل إلى حقيقة التوسط بين العالم وبين الله عن طريق نظرية المثل ، لأن الصور عند أفلاطون هى الواسطة بين الله وبين العالم الأرضى . إذ الأشياء لا وجود لها إلا بمشاركتها فى هذه الصور . كما أن هذه الصور هى أفكار الله ، وهى الصور الأولى الموجودة فى ذهن الله منذ الأزل وعلى أساسها تُخلَق الأشياء . تلك هى حقيقة وصل إليها أفلاطون عن طريق عقله وحده .

ولما لم ينظر أرسطو إلى العالم العلوى ، بل اتجه إلى العالم الأرضى ، فإنه لم يستطع أن يعرف إلا ما هو موجود فى الطبيعة ، ولم يعرف عن العالم العلوى شيئاً . وكانت نتيجة ذلك أن أخطأ خطأ مُثَلَّثًا — فأخطأ أولاً : لأنه لم يقل بوجود الصور التى هى أفكار الله ؛

وأخطأ ثانياً — لأنه لم يقل بالعناية الإلهية ،

وأخطأ ثالثاً — لأنه قال بالضرورة وأنكر الحرية .

فترى أرسطو يفكر على أفلاطون نظريته فى الصور . ثم يصف الله بأنه لا يعلم غير ذاته — ويكتفى بأن يجعله مستقلاً فى ذاته لا يعنيه شيء من أسرار العالم ، فى حين أنه قال على العكس من ذلك بأن الأشياء تتحرك أو توجد باعتبارها عاشقة لله ، لا باعتبارها معاملة له .

فإذا كان الله لا يعرف غير نفسه فهو لا يعنى بأى جزئى من الجزئيات ؛ فلا يعنى بالإنسان ، وتبعاً لهذا ليس نعمة عناية إلهية . ومعنى هذا أن الأشياء تتحرك وتسير وتعمل بالضرورة ، وكل شىء يسير تبعاً لقانون الضرورة . فالإنسان إذن ليس مسئولاً عن شىء إذ أنه ليس حرّاً فى أن يفعل شيئاً . ويترتب على هذا القول أن لاعقاب ولا ثواب ولا جفة ولا نار .

أدت هذه الأخطاء الثلاثة بأرسطو إلى عمى مثلث :

١ — عمى عن الخلق ، فقال بقدم العالم ، وحل على أفلاطون لأنه لم يقل بمثل هذا .

٢ — عمى عن خلود النفس وعن العقاب والثواب . فتبعاً لمذهب أرسطو إما أن توجد نفوس لانهاية لها ؛ وإما أن تكون هناك نفوس يتناسخ بعضها بعضاً ؛ وإما أن تكون كلّها نفساً واحدة . وهذا هو الرأى الذى انتهى إليه أرسطو كما شرحه ابن رشد . فوحدة العقل الفعال هى المذهب فى النفس الإنسانية فإن كان العقل الفعال واحداً فى جميع الناس ، فعنى هذا أنه ليس لدى كل إنسان نفس خاصة به خالدة ، يحاسب فيما بعد على أعمالها . وهذا الخطأ الثانى يؤدى حتماً إلى العمى الثالث .

٣ — عمى عن فكرة الثواب والعقاب أو الجنة والنار . لذلك يمكن القول بأن أرسطو كان فيلسوفاً رديئاً . تفلسف فلسفة لاخير فيها وهى فلسفة الطبيعية ، وعجز عن توجيه بصره إلى العالم العلوى . ومن ذلك نستطيع القول بأن العقل حينما ينزل إلى هذا الميدان وحده لا يستطيع أن يصل إلى الحقائق الرئيسية . فنحن نضيف إلى للفلاسفة أمثال أفلاطون شيئاً من الإمتياز لأنهم وصلوا عن طريق الإشراف الإلهى إلى بعض الحقائق ، ولكنهم عجزوا عن الوصول إلى كل الحقائق . فقد وصل أفلاطون إلى فكرة الله ولكنه قصر فى

ذكر صفاته . ومعنى ذلك أنه لم يستطع أن يصل إلى حقيقة الله كاملة ، وهذا هو للطلب الأخير ، فإن لم ندركه فعنى ذلك القضاء على الخطوات الأولى التي وصلنا إليها — فما لتلك الخطوات من قيمة إلا باعتبارها مؤدية إلى الخطوة الأخيرة ، ألا وهي إثبات وجود الله وبيان صفاته . فلا بد إذن من أن نهيب ، إلى جانب العقل ، بالنور الإلهي ، وهو نور الوحي أو النقل .

وإخلاصة أن الإيمان لا بُدَّ أن يوجد إلى جانب الفلسفة ، ولا بد من لطف الوحي كي يمكن العقل أن يسير في طريقه . والخطأ الأكبر هو أن يتوقف الإنسان في سلوكه نحو الحقيقة .

وتتضح مسألة رحلة الإنسان من الأرض إلى الحق في الفكرة التي يقول بها القديس بوناڤتورا ، وهي فكرة اللطف الواهب للقداسة . هذا اللطف يتم عن طريق ثلاثة أمور :

١ — الفضائل الأصلية ؛

٢ — المواهب التي من لدن الروح القدس أو المواهب اللدنية على حد تعبير الصوفية المسلمين .

٣ — السعادات .

فقد أفسدت الخطيئة روح الإنسان ؛ فمليه ، كي يدرك الله ، أن يبدأ بإخلاص من الخطيئة فيطهر نفسه عن طريق الفضائل الرئيسية التي تولد الإيمان في النفس ، وهذه هي الدرجة التي فيها يدرك الإنسان الحقائق إدراكاً تاماً ساذجاً يتم عن طريق التقاليد أو الثقة بأولى العرفان . إلا أن اللطف الواهب للقداسة لا يقتصر على هذا ، بل يهيئ الإنسان من جديد لتلقى الغاية النهائية من الحقيقة وهي رؤية الله رؤية عيان . وهذه التهيئة تتم بأن يمنح اللطف مواهب من لدنه . ومهمة هذه المواهب على حد تعبير القديس بوناڤتورا أن تهيب النفس لقبول

العيان . ثم تأتى بعد ذلك الخطوة الثالثة لفتح المكاشفة أو العيان ، وفيها تكون النفس وجهاً لوجه أمام الله .

وبلاحظ أن القديس بوناونتورا قد جعل اللاهوت فى المرتبة الثانية التى فيها يمنع اللطف الواهب للقداسة المواهب المدنية فيهبىء النفس للخطوة الأخيرة وهى تناظر عنده التصوف . فإذا كان الأمر كذلك فالملاحظ أن الروح القدس فى منحها لهذه المواهب تعطيتها أولاً للمؤمن الساذج ثم تهبها إلى رجل الدين ، وأخيراً تهيبىء رجل الدين لأن يتلقى الفيوض الإلهية عن طريق التصوف . وهنا لا نجد للفيلسوف مكاناً بين هذه الدرجات الثلاث . فهل معنى هذا إمكان اكتفاء الفلسفة بنفسها واستغنائها عن هبات الفيض المانح للقداسة ؟ أو معناه أن الفلسفة واللاهوت شئ واحد ؟ هذا الشطر الأخير هو رأى القديس بوناونتورا ، لأن الفلسفة لا يمكن أن توجد ، فى رأيه ، دون أن تكون متجهة فى بحثها نحو الله . وهذا لا يمكن أن يتم عن طريق العقل وحده ، بل لابد من مددٍ يستمد من اللطف الإلهى .

والواقع أن كل معرفة فى نظر بوناونتورا هى دائماً خطوة متوسطة بين درجتين من درجات المعرفة . فالإيمان خطوة وسط بين الجهل وبين الفلسفة . والفلسفة خطوة وسط بين الإيمان وبين اللاهوت . واللاهوت خطوة وسط بين الفلسفة وبين هبة العلم . وهبة العلم خطوة وسط بين اللاهوت وبين نور المجد ، إذا استثنينا نور المجد ، وجدنا ألا قيمة للخطوات الأخرى إلا باعتبارها مؤدية إلى نور المجد . ومن هنا نستطيع أن نقول إن الفلسفة مهمتها أقل من مهمة اللاهوت ، لكن مهمتها أرقى من الإيمان ونجد شيئاً شبيهاً بهذا عند الفلاسفة والتكلمين المسلمين . فالعلم ، لديهم ، فوق الإيمان . والذوق فوق العلم . فالعلم عند المسلمين يناظر هبة العلم التى يتحدث عنها القديس بوناونتورا .

وإذا نظرنا إلى الصلة التى يضمها القديس بوناونتورا بين العقل والفعل ،

وجدنا أنها تختلف عنها عند توما . إذ يرى توما أنه رغم أن الفصل بين الفلسفة واللاهوت غير ميسر ، فإن من المستحيل الجمع بين الاثنين . وهو يحاول أن يفهم الفلسفة في داخل ميدان الفلسفة نفسها ، ويفصل بين الميدانين فصلاً تاماً . ولكن نرى على العكس من ذلك بونافنتورا لا يفصل بين اللاهوت وبين الفلسفة ، ذلك لأن بونافنتورا والمدرسة الأوغسطينية كانوا ينشدون وحدة في الفلسفة المسيحية كلها . وفكرة الوحدة هذه أخذها فيما بعد ريمون لول Raymond Lulle في كتابه : « الفن الكبير » فأراد أن يجعل كل فروع التفكير المسيحي تكون وحدة واحدة : وقد أثر هذا الفن في ليبنتس حين قال بفكرة الخصائص الكلية :

Characteristica universalis

وبلاحظ مع ذلك أن بونافنتورا كان في تحديده للصلة بين العقل والنقل منطقياً مع المبدأ الأصلي الذي بدأ منه وهو المسيحية نفسها .

وجود الله

يقول بونافنتورا إن وجود الله وجود واضح بنفسه . ولكن هناك مع ذلك عدة مسائل يجب أن تدرس قبل أن تظهر هذه الحقيقة واضحة كل للوضوح . أولى هذه المسائل أن نمة أخطاء ثلاثة تنشأ من : تصور فاسد أو برهنة ناقصة أو نتيجة غير حقيقية . فإذا تصور الإنسان الله تصوراً فاسداً ، أدى ذلك إلى عدم إدراكه لحقيقة الله . والذين وقعوا في هذا الخطأ هم أولئك اللوثنيون الذين تصوروا الله باعتباره كائناً سامياً ينهى عن المستقبل ، فلما وجدوا أوثاناً تنبئهم عن المستقبل آمنوا بها . وهناك من نظروا إلى النقص في العالم فقالوا بعدم وجود علة مدبرة . وهناك من اقتصروا على العالم الحى فقصّروا عن إدراك الله . تلك هي الأخطاء التي تجعل فكرتنا عن الله غير واضحة .

هل معرفة الله ممكنة ؟

يجيب القديس بوناڤتورا على هذا السؤال بوجوب التفرقة بين الإحاطة ، وبين الإدراك . فالإحاطة بشيء مامعناها أن يكون الإنسان في مستوى الشيء المطلوب معرفته ، فيدركه تمام الإدراك ويحيط به علماً من جميع نواحيه . أما الإدراك فهو أن تصبح حقيقة الشيء واضحة للنفس حاضرة فيها . فإذا نظرنا إلى حقيقة الله وجدنا أنها يمكن أن تدرك ، ولا يمكن أن يحاط بها . فالمعرفة بالنسبة إلى الله ممكنة باعتبارها إدراكاً لا إحاطة . والمقصود بالإدراك ليس أن يدرك الإنسان حقيقة الله كاملة ، وإنما المقصود أن يدرك الإنسان وجود الله . فيجب إذن أن نفرق بين إدراك الماهية ، وإدراك الوجود . فالإدراك قد يقصر عن حقيقة ماهية الله ، ولكنه لا يمكن إلا أن يدرك وجود الله .

لكن كيف يتيسر للمتناهى أن يدرك اللامتناهى ؟

هنا يجيب القديس بوناڤتورا بوجوب التفرقة أيضاً بين اللامتناهى من الناحية المادية ، وبين اللامتناهى من الناحية الروحية . فمن حيث الامتداد لا يمكن الإحاطة باللامتناهى أو إدراكه . أما اللامتناهى من حيث الروح فهو بسيط كل البساطة . وهو لهذا موجود في كل جزء . ولا يمكن أن يقال إنه موجود في عذا الجزء ، لأنه بسيط ولا يقبل للتجزئة ، فإذا ما أدركناه في جهة أدركناه في كل الجهات ، لأنه بسيط محيط بكل شيء . فإذا نظرنا إلى مسألة المعرفة من حيث إن الله لا متناهٍ وجدنا أن المعرفة ممكنة ، ولا يمكن أن تكون غير ذلك . إذن من الممكن أن ندرك الله في جزء من الأجزاء ، وذلك هو إدراك الله كله مادام الله بسيطاً .

براهين وجود الله :

البرهان الأول

يقوم هذا البرهان على أن فكرة الله موجودة في النفس الإنسانية بالفطرة . فإن الإنسان بفطرته لا يمكن إلا أن يدرك وجود هذا الكائن الذى لا يمكن أن يتصوراً كبراً منه ، وأما المسألة الرئيسية التى شغلت الأوغسطينيين جميعاً فهى : كيف يمكن أن تكون فكرة الله فطرية في العقل الإنسانى ، ونحن نرى أناساً من الوثنيين يقولون بفكرة غير صحيحة عن الله ؟

يهيب بوناثنتورا هنا كذلك بالتمفرقة . فيقول بوجوب التفرقة بين إدراك وجود الله ، وبين إدراك طبيعته . فوجود الله حقيقة موجودة بالفطرة ، أما إدراك طبيعة الله فيأتى عن طريق الاكتساب . ويختلف الناس في إدراك هذه الطبيعة . فالناس جميعاً لديهم فكرة عن الله ؛ لكنهم إنما يختلفون فقط في طبيعة الله من حيث صفاته وماهيته . وهنارى القديس بوناثنتورا يفسر الجملة المشهورة التى قالها يوحنا الدمشقى : « لا يوجد فإن لا يمكن أن يدرك وجود الله بنفسه وبطبيعته » . والاختلاف كبير بين بوناثنتورا وأوبين توما في هذه الجملة . فالأخير يفسرها باعتبار أن الوسيلة إلى معرفة الله فطرية ، بينما المعرفة نفسها مكتسبة . أما القديس بوناثنتورا فيفسرها باعتبارها أن هذه المعرفة نفسها فطرية في الإنسان . ومن هنا كان الاختلاف في طريقة البرهنة لـديهما .

أجل ، إن هذه المعرفة ناقصة ، ولكن المعرفة تشير مع ذلك إلى وجود الله وهى فطرية فينا . وهذا يتضح إذا ما عينا الرغبات التى نحدثنا عنها . فلدينا رغبة في الحكمة . وهذه الرغبة تتعلق بأكبر حكمة . فكأن لدينا إذن نزوعاً

طبيعياً نحو الحكمة الكبرى . هذا ، ولا يمكن أن يتمشى الإنسان شيئاً دون أن يكون هذا الشيء موجوداً . فهناك إذن موضوع لتمشيق الإنسان وهو الحكمة العليا . وهذا موجود بالفطرة في الإنسان ، كما أن لدينا جميعاً نزوعاً نحو السعادة أو نحو الخير .

وهذا النزوع لا يقتصر على الخير كأننا ما كان بل يرتفع إلى الخير الأعلى والخير المطلق . فلدينا إذن نزوع فطري نحو الخير المطلق . كما أن لدينا نزوعاً نحو السلام الذي لا يتحقق إلا إذا كان أزلياً أبدياً ثابتاً ، وذلك هو الموجود بمعناه الكلى ، أو هو الموجود المطلق . ومعنى ذلك أن لدينا نزعة فطرية نحو الحكمة العليا ونحو الخير المطلق ونحو الموجود السرمدي الثابت — وهذه جميعاً أسماء لشيء واحد هو الله . فكأن فكرة الله موجودة في نفوسنا بالفطرة . والله معقول حاضر في معقول هو النفس .

ويمكن الاعتراض على هذا بأن النفس ليست متناسبة في معقوليتها مع هذا المعقول الأول ، ولا يمكن أن تقارن به . ويمكن أن يكون هذا صحيحاً وأن المسألة مسألة إدراك الماهية . ولكن المسألة هي إدراك الوجود . فإن لم يتيسر إدراك الماهية فإن من المستحيل إدراك الوجود . هذا هو برهان بوناونتورا الأول ، ويقوم على أساس أن فكرة الله فطرية فينا .

البرهان الثاني

يقوم هذا البرهان على الحسوسات ، مرتفعاً إلى المعقولات ، حتى يصل إلى المعقول الأول وهو الله . ويلاحظ أن الطريقة التي عالج بها بوناونتورا هذا البرهان تختلف عن تلك التي عالج بها توما نفس البرهان . فالقدس بوناونتورا يقول إن نقطة البدء في هذا البرهان يمكن أن تكون أى شيء ،

بينما يحرص القديس توما على اختيار نقطة البدء لأنها تسكوّن جزءاً كبيراً من عصب البرهان .

يقول بوناڤنتورا إن الوجود كله فناء ، وإن الفناء جوهر مكوّنٌ للوجود ، أى أن الفناء من ماهية الوجود . وليس هذا الفناء مقتصرأ على شيء دون آخر . فنحن نجد أمامنا كائناً فانياً باعتباره حادثاً ، ويدل هذا قطعاً على وجود محدث . ونجد كائناً فانياً باعتباره مركباً ، وهذا يؤذن بوجود البسيط ، لأن التركيب معناه انتفاء البساطة . ونجد كائناً فانياً باعتباره متغيراً ، وهذا يفترض قطعاً وجود كائن ثابت لأنه لا وجود للمتغير إلا باعتباره متعلقاً بشيء ثابت ، لأن كل حركة لا بد أن ترتكز على ثبات ، فاليد المتحركة ترتكز على الكوع . وبالجملة فإن الحركة والتغير يقتضيان الثبات ضرورةً . وهذه الأشياء جميعها تستلزم وجود كائن هو علة فاعلة ، وهو بسيط ، وهو ثابت ، وهذا هو الله .

ويجب أن نلاحظ أن القديس بوناڤنتورا ، وإن كان قد استخدم هذا البرهان الحسّي ، فإنه لم يستخذه ليشغل بحسوسات بل ليشغل بمعقولات أيضاً . ذلك أن المعقولات في نظر بوناڤنتورا سابقة على الحسوسات ، ولا وجود للأخيرة من ناحية المعرفة إلا بوجود الأولى . فنقطة البدء هنا هي المعقولات وليست الحسوسات . ذلك لأننا إذا قلنا بالحدوث أو التركيب أو بالتغير فإننا لا نقول بهذا كله إلا بوصفه مقابلاً لصفات إيجابية موجودة في عقولنا من قبل هي صفات القدم والبساطة والثبات . فهذه الصفات الإيجابية أسبق في الوجود وفي الذهن من الصفات الأخرى . فيقوم هذا البرهان إذن على المعقولات وليست الحسوسات نقطة بدء مطلقة كما سيقول القديس توما فيما بعد — ومن هنا نرى أن هذا البرهان الثانى يحيلنا إلى البرهان الأول ، وكذلك البرهان الثالث يحيلنا إلى الأول أيضاً .

البرهان الثالث

ظل القديس بونافيتورا مخلصا لمذهب القديس أنسلم ابتداء من شروحه على كتاب « الأقوال » حتى نهاية عهده بالتأليف . فبرى إذن أن البرهان الوجودى برهان صحيح ويصوغه فى صيغة موجزة جداً فيقول : **إننا إذا فهمنا حدود المبادئ الأولى فهمنا فى الحال وجوبها ، أى أن المحمول لازم للموضوع لزوماً قطعاً . وذلك لأنه بالنسبة إلى المبادئ الأولى يكون المحمول متضمناً بالضرورة فى الموضوع .** فحين نقول : **الله موجود** — فإن هذه العبارة من نوع المبادئ الأولى ، لأن فكرة الوجود الذى لا يمكن تصور وجود أكبر منه تستلزم قطعاً وجود هذا الكائن . فالعبارة : **« الله موجود »** — يمكن أن تعد من نوع المبادئ الأولى ، لأن المحمول فيها متضمن قطعاً فى الموضوع باعتبار أنه لا يمكن تصور الكائن الذى لا يمكن أن يتصور أكبر منه — غير موجود . ويمكن صياغة هذا البرهان هكذا :

إذا كان الله هو الله فالله إذن موجود

ولكن الله هو الله

إذن : الله موجود

ويقوم هذا البرهان الأخير على فكرتين :

الأولى : ضرورة موضوع المعرفة — وهذه الحال متحققة بالنسبة إلى الله وإلى الله وحده . فهو الكائن الذى يمكن أن يقال عنه وحده إنه موضوع ضرورى للمعرفة . ولا يمكن أن يمتزى على هذا بفكرة الجزيرة السعيدة : ذلك

لأن التعريف في حالة الجزيرة السعيدة متناقض ، بينما هو غير متناقض بالنسبة إلى الله بل هو منطقي ، لأن الله سرمدى غير قابل للحدوث ولا للتغير وهو بسيط ، بينما الجزيرة على عكس ذلك . فالفارق واضح إذن بين الحالتين .

الثانية : ضرورة انتقال طبيعي من الماهية إلى الوجود — وهذه الحال متحققة بالنسبة إلى الله وحده كذلك . لقد قال كُنت والذين اعترضوا على هذا البرهان إن ثمة انتقالا من الماهية إلى الوجود دون مبرر . ولكن بوناڤتورا يقول إنه ليس ثمة انتقال ، لأن الماهية حاضرة في الذهن باعتبارها ممثلة للوجود . وعلى ذلك فلا يوجد انتقال من إله وجوده ضرورى إلى إله موجود بالضرورة .

صفات الله

تختلف فلسفة القديس بوناڤتورا عن فلسفة القديس توما أو ألبير الكبير تبعاً للاختلاف في تحديد الصلة بين العقل والنقل . وتبعاً لوجهة نظر القديس بوناڤتورا يكون مجال البحث محدوداً بالنسبة للفيلسوف ، فإن تعدها فذلك كما يسميه القديس بوناڤتورا يكون حب استطلاع زائف *Vana curiositas* . أما المسائل التي يجب أن يبحث فيها الفيلسوف فهي ثلاث :

١ — الخلق .

٢ — المائلة الإلهية .

٣ — للعود إلى الله عن طريق الإشراف .

وإذا كانت هذه هي المسائل التي يجب أن يبحثها دون غيرها الفيلسوف أو الميتافيزيقي ، فلا بد إذن من تحديد المسألة مرة أخرى لأنه لا بد أن يكون هناك مركز منظور منه ينظر الفيلسوف إلى جميع المسائل ، ويكون المحور الذي من

حوله يدور كل هذا البحث المتعاق بهذه المسائل الثلاث . هذا المحور أو مركز الأفق هو الله ، بوصفه علة فاعلية وعلة صورية . أما طبيعة الله فلا يمكن للفيلسوف أن يصل إلى إدراكها لأن الفيلسوف يشتغل بعقله والعقل لا يمكن أن يصل بعد إلى إدراك التثليث ، فيجب ترك هذه المسألة لبحث اللاهوتى لالبحث الفيلسوف وإذا نظرنا إلى الله باعتباره علة فاعلية ، رأينا أن المسألة ترجع إلى المحسوسات للصادر عن الله ، أى ترجع إلى الحوادث بوجه عام وفى هذا الميدان يكون المجال أوسع وأفسح للفيلسوف الطبيعى أو المشتغل بالفلسفة الطبيعية مما هى الحال بالنسبة للفيلسوف الميتافيزيقى . والله باعتباره علة غائية إنما يبحث فيه باعتباره الخيرسمى . ويبدو أن هذا المجال هو مجال الأخلاق لا الميتافيزيقى . فليس للفيلسوف إذن صاحب واحد من هذه الميادين التى ذكرت . أما الميتافيزيقى فصاحب ميدان واحد منها هو ميدان الله باعتباره علة صورية ، أى باعتباره واهب الصور وخالقها وعن طريقها يبدع الأشياء . فكأن موضوع بحث الميتافيزيقى هو المماثلة أو « الكلمة » .

وهنا يبدأ القديس بونافنتورا حملته على أرسطو ، وذلك لأن أرسطو لم يقل بالصور بل أنكرها إنكاراً شديداً .

نبدأ الآن بحثنا فى صفات الله كى نفهم جيداً ما أهمية هذه الكلمة : « إن الله روح خالصة وحققة عليا » . وهذا هو ما تبين لنا من البحث فى براهين وجوده الله روح خالصة ، وحققة عليا ، لأن الله هو المعقول . وإذا كان الله هو المعقول ، فعنى هذا أنه يعقل ذاته . ولما كان روحاً خالصة ، فعنى هذا أنه يعقل ذاته عقلاً تاماً وهنا يجب أن نبحث فى الصلة بين العقل الذى يعقل به الله ذاته ، وبين ذاته التى تكون موضوعاً للعقل . فنقول إنه بالنسبة إلى المعرفة للعادية يضيف موضوع للفكر شيئاً جديداً إلى العقل العارف ، وليست الحال كذلك بالنسبة إلى الله ، فإن الله حينما يعلم فإنما يعلم ذاته علماً هو ماهيته . وعلمه لذاته علماً كلياً هو

جوهره . فلا إضافة إذن لمعرفة جديدة بكنسبها الله . فتعقل الله أو العقل الذى به
 يتعقل الله ذاته هو الله ذاته باعتباره ذاتا عاقلة مادام جوهر الله أن يتعقل ذاته
 كما أن هذا العقل من ناحية أخرى هو موضوع للعقل ، لأن الله يتعقل ذاته
 تعقلا تاما . فهنا يظهر جليا أن فعل التعقل هو الذات العاقلة ، وهو الموضوع
 المتعقل . فالصلة إذن بين هذه الأشياء كلها صلة ذاتية . وهذا يتم دائما عن
 طريق المشابهة . وعلى ذلك فهناك فرق إذن بين الذات العاقلة وبين الذات المعقولة ،
 باعتبار أن هناك صورة أو مشابهة تتكون بواسطة هذا العقل الذى به تعقل
 الذات للعاقلة الذات المعقولة . فليس هناك إذن ذاتية مطلقة ، وإنما هى متشابهة .
 ويرجع ذلك إلى أن الذات المعقولة مصدرها الذات العاقلة . وإذا كانت الحال
 كذلك ، فلا بد من وجود فرق بين الاثنين ، لهذا سميت الصلة بالمشابهة ، وتعتبر
 هذه المشابهة بالنسبة الى الله مشابهة عليا أو مشابهة فى ذاتها . وهذه المشابهة العليا
 أو المشابهة بذاتها هى « الابن » أو « الكلمة » . فالله حين يتعقل ذاته تصدر عنه
 صورة معقولة مشابهة لذاته هى « الكلمة » . وليست هذه الكلمة تعقلا فقط ،
 أى ليست عقلية خالصة ولكنها إلى جانب ذلك إرادة الله وعلمه وقدرته ، على
 الرغم من أن هذه القدرة لا تتحقق كلها . وعلى ذلك فليس « الابن » أو ليست
 « الكلمة » فعلا لله باعتبار أنها تعقل الله لذاته — وتعقل الله لذاته هو فعله
 وجوهره — بل إرادة الله أيضاً لخلق الأشياء ، وقدرة الله أى تحقيق هذه الإرادة .
 ومن هنا فإن « الكلمة » هى أولا : الذات باعتبارها فعلا ، وهى ثانياً : العلم ،
 وهى ثالثاً : الإرادة ، وهى رابعا : القدرة .

وحينما يخلق الله هذا العلم أو هذه الكلمة فإنه يخلق معها الأشياء المشابهة
 لها . وهنا نلاحظ أن الأشياء لا وجود لها إلا باعتبارها مشاركة للخير الأكبر
 الخالق وهو الله . نقول إن الأشياء تشابه الله وتكون صوراً معقولة لله تأنى عن

طريق الصور أو العلم الأول. وهذا إذن هو الخلق. فالله يعلم ذاته عن طريق الصور أولاً ، ثم يخلق الأشياء باعتبارها مشابهة لهذه الصور التي هي علم الله .

فكرة الكلمة عند بوناقتورا :

الكلمة هي ما ينطق به ، والكلام أو القول شيء واحد . ولكن كل قول يستلزم عقلاً مدركاً . فهناك إذن إدراك ، وهناك مُدْرِك . وهذه الأشياء مختلفة بالنسبة إلى الكائنات الأخرى جميعاً فيما عدا الله ، فهي واحدة بالنسبة إليه . لننظر إذن في ماهية الإدراك حتى نتبين معنى الكلمة .

يقوم الإدراك على عقل مدرك . فما هو عمل العقل ؟ يخلق للعقل صورة مشابهة للشيء الذي هو موضوع الإدراك ، ويتعقل هذه الصورة . فهناك خلق للصور المشابهة . فالتعقل أو الإدراك هو خلق لصور مشابهة . فإذا طبقنا هذا على التعقل بالنسبة لله ، وجدنا أن علم الله لذاته هو أن يخلق الله صورة ذاته ، وأن تكون هذه الصورة معقولة . والفارق بين العقل الإنساني وعقل الله هو أن العاقل والمعقول والصورة المعقولة شيء واحد بالنسبة إلى الله ، بينما هي مختلفة بالنسبة إلى العقل الإنساني . وعلى ذلك فالإدراك بمعناه الحقيقي خلق وإيجاد وولادة للأشياء . وبهذا نستطيع أن نفهم معنى كلمة exprimer التي يستخدمها القديس بوناقتورا في حديثه عن الصور .

وتعترضنا في هذا السبيل مشكلة تعدد الصور واختلافها بالنسبة إلى الله . ونكتفي بالقول بأن نظرية القديس بوناقتورا في وحدة الصور تتأخص في قوله إن الصور واحدة بالنسبة إلى عقل الله ، ولكنها مختلفة بالنسبة إلى

الأشياء التي تدل عليها في الخارج : فهي واحدة من حيث إنها مشابهة ، وهي متعددة من حيث إنها تقليد . وبهيب القديس بونافنتورا في هذا للصدد بما قال به أرسطو من أن ما يفرق الأشياء هو المادة . فالصُّور لا يوجد ما يفرق بينها من حيث هي معقولة . وهذا يفضى بنا إلى الحديث عن الصفة الأولى من صفات الله وهي صفة :

العلم الإلهي

الله بسيط والله حق . ذلك أن الصفة الأصيلة التي أثبتنا بها وجود الله هي أنه حاضرٌ في النفس ، بوصفه حقيقةً ماثلةً فيها ومصدرًا لكل الحقائق الأزلية الأبدية القائمة بها . ومادام الله حقاً أو هو الحقيقة فهو عِلْمٌ ، لأن الأصل في الحقيقة أنها إدراك الإنسان لشيء ما . فإذا كان الله حقاً ، كان يتصف بصفة العلم . فلننظر في ماهية هذه الصفة ، صفة العلم .

إن الأصل في كل عِلْمٍ هو أنه مشابهة من جانب العالم المعلوم ، أو انطباع صورة المعلوم في العالم ، حتى تصبح صورة العالم والمعلوم شيئاً واحداً أو متشابهتين كل التشابه . والله حينما يعلم فإنما يعلم ذاته ، وذاته كما قلنا بسيطة . ولذلك فإن علمه لذاته هو علم بشيء بسيط أعنى أن هذا العلم عيان يعاين فيه ذاته باعتبارها بسيطة ويعاينها ككل ، لأن البساطة ليست في أجزائه بل الأدق أن يقول إنه يعاينها عياناً مطلقاً كشيء واحد ، والعيان في هذه الحالة سيكون مشابهة من جانب المعلوم للعالم ، أو من جانب العالم المعلوم ، وكلاهما هنا واحد : إذ للعالم والمعلوم هنا شيء واحد ، لأن الله حين يعلم فإنما يعلم ذاته . والعلم بالذات سيكون حينئذ علماً بالمشابهة . ولما كانت هذه المشابهة أعلى درجة من درجات

المشابهة ، لأن للعالم والمعلوم هما أعلى درجة من درجات الوجود ، فإن هذه المشابهة ستكون المشابهة الأولى أو المشابهة إلى أعلى درجة .

ومن هذه المشابهة تنشأ صورة أخرى ، تكون حاوية للأصل تماماً . وهذه الصورة الأخرى هي الكلمة أو هي الابن بالنسبة إلى الله ، فالله يتأمل ذاته وفي تأمله لذاته تحدث مشابهة للذات ، وهذه المشابهة للذات هي الابن الفاضل من التصور . وهذا الابن لما كان مماثلاً لطبيعة الأصل كل الماثلة أمكن أن يعد هو والأصل شيئاً واحداً ، أى أن الابن والأب شيء واحد . وعلم الله هو عبارة عن تعبير Expression . وهذه للكلمة هي التي تبين الطبيعة الدقيقة للابن ، فالتعبير معناه في الواقع التوليد Conception أو الحمل . فيلاحظ أن علم الله في هذه الحالة هو حمل للموجود بأكمله ، والموجود في هذه الحالة يشمل كل ما هو ممكن ، أعنى أن علم الله هو بعينه وجود الأشياء باعتبارها ممكنة التحقيق وإن لم تتحقق بعد . وهنا يلاحظ أنه لا توجد صور متعددة كما هي الحال في الأفلاطونية بالنسبة إلى كل الأشياء ، بل الصور كلها واحدة ، وهي عبارة عن الكلمة التي يقولها الله ، أعنى تعبيره عن علمه لذاته ، فالكلمة سواء أكانت كلمة نفسية أو صوتية في الخارج تمثل العلم الإلهي على حقيقته . فالكلام النفسى لله هو تصوره لذاته ، وخروج هذا التصور إلى صور هو المشابهة الأولى ، وهذه المشابهة الأولى تتضمن جميع الأشياء .

وهذه الكلمة كما قلنا تحتوى كل الأشياء ، نحتويها باعتبار أن الأشياء مقدورة لله . فلما كان كلّ فأن يستمد وجوده من اللامتفاهى ، فإنه يحتوى الأشياء باعتبار أنه الأصل والقدرة الأولى التي منها تنشأ الأشياء . فعملية العلم

إذن هي عملية تصور مطلق لكل الأشياء ، ومنها تنتج صورة لكل الأشياء ، وهذه الصورة هي الكلمة أو الابن في حالة الثلاث .

تأتى بعد ذلك مشكلة أخرى هي طبيعة هذا العلم . فهل علم الله متعلق بأحداث دون أحداث ، أو هل علم الله شامل لكل شيء ؟ ثم هل علم الله ينظر فيه إلى زمان ، أولاً ينظر فيه إلى زمان ؟ إن علم الله إذا ما نظر إليه بالنسبة إلى الله كان علماً واحداً لأنه عبارة عن تصور الله لذاته منذ الأبد تصوراً يعبر عنه بالكلمة وهي موجودة منذ الأزل ، كما أن الأصل أو الله موجود منذ الأزل وكل الأشياء موجودة بالتالى على هيئة صور في الله . والله في هذه الحالة لن يكون بالنسبة إليه مستقبل وماض وحاضر بل سيكون الله في حاضر أبدي مستمر ، وإنما نتحدث عن مستقبل أو عن ماض بالنسبة إلى الأشياء المخلوقة لا بالنسبة إلى الله الخالق .

الإرادة والقدرة

ويأتى بعد صفة العلم ، صفة الإرادة والقدرة ؛ وكلاهما مرتبطة بالأخرى تمام الارتباط ، لأن الإرادة هي تخصيص الممكن بأحد أوجهه الممكنة ، والقدرة هي تحقيق هذا الوجه الممكن الذى ميزته الإرادة .

ومشكلة القدرة أو صفة القدرة تثير عدة مشا كل رئيسية : أولها - هل الله يخلق أشياء في الخارج ؟ وهذه للمشكلة تقوم على أساس أنه إذا كان الله يخلق أشياء خارج ذاته ، فكأنه قبل أن يخلق هذه الأشياء كان في حاجة إلى خلقها لأنه سيحصل على كمال أو تغير على الأقل ، بانتقاله من حالة عدم التحقيق بعد إلى حالة التحقيق بالفعل ، ومثل هذا الاحتياج يتنافى مع طبيعة الله ، ولهذا لا يمكن إلا أن نتناقض مع أنفسنا حينما نقول على هذا الأساس إن الله يُحدث بقدرته الأشياء .

ومشكلة ثانية : هي أن كل خلق يحتاج إلى القول بوجود مسافة بين الأشياء التي في القدرة ، وبين الأشياء التي ستصبح متحققة بعد القدرة . خفي هذه الحالة منجمل هناك مسافة بين الله وبين الأشياء . فكيف يتفق هذا مع القول بأنه حاضر في كل مكان ؟ وكيف يتفق هذا أيضاً مع القول بأنه لا يوجد في مكان ؟ هذه مشكلة دقيقة حاول أن يحلها بونا فتورا ببراعة ، فقال : يجب أن نميز تمييزاً دقيقاً في قولنا إن الله موجود في كل مكان وليس له مكان . «فهو موجود في كل» : هذا القول يمكن أن نفسره ابتداءً من فكرة الأجسام ، فإننا نجد الجسم هو عبارة عن الشيء الذي سيحل في فراغ ما ، فيكون للفراغ به قوامه ، أعني أن قوام الفراغ أو المكان بالجسم الحال فيه . فإذا نقلنا هذا التصوير إلى الله وجدنا أن معنى قولنا إن الله في كل مكان أن كل الأشياء تقوّم بالله : فكما يقوم الفراغ بالحال ، كذلك يقوّم الموجود أيّما ما كان - بالله الذي بهبه الوجود ، لأن الموجود متناه ، وليس في قدرته أن يوجد ذاته فيحتاج إلى موجد هو الله ، وهذا الموجد حال في الوجود ، بمعنى أن به قوامه - فهذا معنى قولنا : الله في كل مكان . ولكننا نقول مع ذلك إنه ليس له مكان ، ومعنى قولنا ليس له مكان إنه ليس محدوداً بمحد . وهذا يستنتج من الصفة الأولى الأصلية لله وهي أنه بسيط . ومعنى أنه بسيط هو أنه لا حدود له ، والذي لا حدود له هو اللامتناهي ، واللامتناهي لا يمكن أن يقال إنه في هذا المكان أو في ذلك الآخر ، بل هو شيء بسيط لا يتحدد فيه أجزاء . خلا يقال إن هذا الجزء في هذا المكان أو في ذاك الآخر ، فإذا كان الأصل في فكرة المكان أنه الحد ، وإذا كان الله ليس له حد ، فلا يمكن أن يقال عن الله إنه في مكان لأنه ليس حد . ويستنتج من هذا المبدأ - وهو أن الله هو الذي يعطى القوام للموجود - أن الأشياء تترتب فيما بينها وبين بعض بحسب

مقدار ما يعطيه الله من الوجود والتقويم للأشياء . فبالقدر الذى يعطى به هذا التقويم للأشياء تكون به مرتبة فى الوجود . وعلى هذا الأساس تترتب الأشياء من أدناها حتى أعلاها .

وبعد أن طرحنا هذا الاعتراض الخاص بكون الله فى مكان وليس فى مكان ، نستطيع أن نردّ على المشكلة للثانية التى أثبتت حول فكرة القدرة والخلق ، فى تقوم على أساس افتراض مسافة ، وبالتالى افتراض مكان ، بينما نحن نجد أن الله فى كل مكان ، أو بعبارة أخرى ليس فى مكان ، فلا مجال للتحدث هنا عن مسافة موجودة بين الخالق وبين المخلوق . فيتبدد إذن هذا الشك الثانى .

أما الشك الأول الخاص بالإيجاد خارج الذات والذى تبعاً له يكون الله محتاجاً إلى كمال ثم يحصل هذا الكمال - فهذا الاعتراض يسقط كذلك ، وذلك لأن الخلق ليس شيئاً آخر خارج الله وبه يتم الكمال وإنما مجرد تحقيق الممكنات . وتحقيق الممكنات لا يضيف شيئاً إلى الأصل الخالق ، وإنما يضاف الكمال إلى المخلوق أو الموجود المحصل للوجود . ذلك أن منح الوجود لا يعطى كمالاً لئلا يمتنع ، وإنما يعطى كمالاً للمفوض . فالإيجاد والقدرة إذن لا يفعلان أدنى تغيير فى الله من حيث أنهما لا يقدمان كمالاً إليه ، وإنما يحدث الكمال للشيء الذى لم يكن ثم كان .

وبعد سقوط هذه الاعتراضات التى تقوم فى سبيل فكرة القدرة ، نستطيع أن ننظر فى هذه القدرة أو الإرادة ، من حيث ما تتعین به . فنجد أنه يجب ألا ينسب إلى قدرة الله إلا الأشياء الكاملة ، أما الأشياء غير الكاملة ولتى ليست فاسدة فتنسب إليه بقدر ما ، أعنى بالقدر الذى يكون بها نعمة كمال ، مثل المشى . أما ما لا يحدث كمالاً بل يكون نقصاً ، فلا يمكن أن ينسب إلى الله .

تأتى بعد ذلك مشكلة خطيرة خاصة بفكرة الممتنع . فإن كل ممكن بالنسبة إلى الإنسان ممكن قطعاً بالنسبة إلى الله ، ولكن ليس كل ممتنع بالنسبة إلى الإنسان ممتنع بالنسبة إلى الله . فلنبحث إذن في فكرة الممتنع : هل كل ممتنع بالنسبة إلى الإنسان ممكن بالنسبة إلى الله ، أو إن ثمة ممتنعاً أيضاً على الله ؟ ولحل هذه المشكلة الدقيقة يجب أن نميز بين أنواع الممتنع فنجد حينئذ أن هناك أربعة أنواع من الممتنع :

(١) ممتنع بحكم القوة الطبيعية ، كما يمتنع على الحيوان أن يكون إنساناً أو على النبات أن يكون حيواناً - ومعناه أن يكون الشيء محدوداً من حيث قواه الطبيعية فيستحيل عليه أن يخرج على هذه الطبيعة إلى طبيعة أعلى منها أو أدنى : إذ يستحيل على الإنسان أن يكون شجرة كما يستحيل على الشجرة أن تكون إنساناً .

(٢) والممتنع ثانياً هو الممتنع بالعقل كامتناع وجود شيئين معاً في مكان واحد وفي آن واحد ومن جهة واحدة . وهذا الامتناع هو في الواقع امتناع في النصور وليس امتناعاً في طبيعة الأشياء في نظر بونافنتورا . وإنما العقل الإنساني قد ركب بحيث ينظر إلى هذه المسألة باعتبارها ممتنعة على العقل ، بينما نجد الدين على العكس من ذلك يقول إنها ممكنة ، وذلك في حالة الأنفخارستيا : فحالة الأنفخارستيا هي حالة حلول شيئين في آن واحد وفي مكان واحد ومن جهة واحدة ، ولكن العقل لا يؤمن بهذا - فهذا ممتنع بالعقل وإن لم يكن ممتنعاً بالعقيدة .

(٣) وثالثاً : الممتنع بانعدام الوجود . فالمعذوم الذي لا يمكن أن يوجد - بمعنى أنه المدم أو اللاوجود - هو ممتنع ، فالعدم إذن ممتنع .

(٤) ورابعاً هناك الممتنع بمخالفة القوانين الإلهية الخاصة بكلام الله ، فالممتنع في هذه الحالة هو أن يحدث من الله ما لا يتلاءم مع كماله . فإذا نظرنا في أنواع الممتنع الأربعة هذه وجدنا أن النوعين الأولين ممتنعان بالنسبة إلى الإنسان أو

المخلوق ، وليس امتنعين بالنسبة إلى الخالق . فهما ممتنعان بالنسبة إلى المخلوق لأن قدرته محدودة متناهية ، وليس امتنعين بالنسبة إلى الخالق لأنه غير محدود وغير متناه . أما الممتنعان الآخران فهما ممتنعان كذلك بالنسبة إلى الله ، وذلك لأن الممتنع بانعدام الوجود هو معدوم ، فلا مجال للتحدث عن وجود المعدوم باعتباره معدوما . وكذلك الامتناع بمخالفة الكمال : هذا لا يمكن بالنسبة إلى الله ، لأن الله لا يفعل إلا ما يتلاءم مع كاله .

وهنا مشكلة أخرى تتوقف على هذا الحل . فنحن نقول إن قدرة الله هي مع ذلك لا متناهية . ولكن بأي معنى نطلق هذا القول ؟ يجب أن نميز ، بين اللامتناهي بالقوة *L'infini en puissance* واللامتناهي بالفعل *L'infini en acte* . فاللامتناهي بالقوة هو الذي لا يمكن أن توجد كل أجزائه حاضرة بالفعل معا واللامتناهي بالفعل هو الذي توجد له أجزاء لا متناهية بالفعل . ومعلوم أن اللامتناهي بالقوة يمكن بالنسبة إلى الله . وقدرة الله لا متناهية بهذا المعنى ، بمعنى اللامتناهي بالقوة أي بالنسبة إلى قدرة الله أن يوجد أشياء باستمرار ، ولكن اللامتناهي بالفعل غير متفق أو ممكن بالنسبة إلى الله ، خصوصاً إذا لاحظنا أن اللامتناهي بالفعل يقتضى عدم النظام . وذلك لأن النظام عبارة عن مقياس ، والمقياس لا يوجد إلا بين أشياء معدودة فعلا ، والمعدود فعلا ، والتقدير فعلاً متناه . فتيبعا لهذا ، لكي يوجد نظام لا بد من التناهي . ولما كان الله مصدراً للنظام ، فلا يمكن أن تكون قدرته إذن متعلقة باللامتناهي بالفعل ، وإنما هي متعلقة فحسب باللامتناهي بالقوة ، بمعنى أن في قدرة الله أن يخلق باستمرار إلى غير نهاية ، لا أنه يخلق أشياء لا متناهية حاضرة بالفعل .

٤ — الخلق

ونفس البراهين التي أثبتنا بها وجود الله نقول ضمنا أو تفترض ابتداء أن الله هو خالق الوجود ، فنحن لم نقل بوجود الواحد . إلا لأننا وجدنا الكثرة ، وهي الخلق ، تحتاج إلى واحد يكون مصدرها . ونحن لم نقل بالثابت الأول ، إلا لأننا وجدنا أشياء متغيرة ، وهي المخلوقات . ونحن لم نقل باللامتناهى ، إلا لأننا وجدنا أشياء نهائية هي المخلوقات كذلك . ومن هذا يتبين لنا أن نفس البراهين التي أثبتنا بها وجود الله تتضمن في الواقع القول بأن هناك عليّة في الطبيعة ، أعني أن كل موجود فإنما يدين بوجوده لعليّة موجودة ، وهذه العليّة نسبتها إلى هذا الموجود نسبة العلة إلى معلولاتها . ولكن مشكلة الخلق تبدأ هنا ولا تنتهى بذلك ، فليست المسألة مسألة الخلق أو للعليّة وكفى ، بل المشكلة هي مشكلة هذا الخلق ،

هذه العليّة — على أى نحو يجب أن نفهم ؟ هنا سنجد أننا في حلنا لهذه المشكلة سنضطر كما هي الحال في كل المشاكل التي عرضنا لها حتى الآن — أقول سنضطر إلى الوحي ، وسيتبين حينئذ أن العقل لو سار بمفرده فإنه لن يستطيع أن يحدد مضمون الخلق وماهيته ، بل لابد من أن يأتي الوحي فيحدد طبيعة الخلق ذلك لأننا لو نظرنا في المذاهب السابقة التي لم تعتمد إلا على العقل وحده لوجدنا أن هذه المذاهب لم تستطع أن تحل المشكلة على الوجه الصحيح . وأبسط الحلول التي قدمتها المذاهب الفلسفية التي تعتمد على العقل وحده ذلك الحل الذي قدمه الإيليون حين قالوا بوحدة الوجود المطلقة ؛ ومن هنا اضطروا إلى أن يخلطوا بين الخالق والمخلوق ، إذ اضطروا إلى القول بأن الأجسام تنشأ من «الواحد» وكانوا في هذا مخطئين كل الخطأ كما بين لم ذلك أصحاب المذاهب التالية ، إذ كيف يمكن الواحد الثابت أن يتخذ صورة الأجسام المتغيرة وأن ينقسم على نفسه بعد أن كان

بسيطاً فيخرج من ذاته ، وكجزء منه انفصل عنه هذا الكون المخلوق ؟ إذ جاء بعد الأيلين انكسا غوارس فقال بوجود هيولى وصورة مختلطين منذ الأزل ، ثم جاء « النفوس » فأبرز الصورة مع الهيولى فى وحدة نشأ عنها هذا الوجود .

ولكن هذا المذهب أيضاً — كما بين ذلك من لحقوه — خطأ ، لأنه قد جعل الصور المتضادة توجد معاً ، مع أن هذا مستحيل . فكان لابد بعد ذلك من يأتى أفلاطون فيفسّر العالم تفسيراً جديداً . واستعان من أجل ذلك بفكرة الله والمادة والصّور ، وجعل هذه كلها أزلية أبدية . ولكن — كما بين أرسطو فى نقده لأفلاطون — ليس هذا الوضع أيضاً بصحيح . وذلك لأننا سنجعل الشئ حينئذ يوجد على أنحاء ثلاثة ، فالإنسان مثلاً سيوجد على صورة مركب طبيعى من هيولى وصورة مرة ، ويوجد مرة أخرى وجوداً مجرداً باعتبار الدهن ؛ ويوجد مرة ثالثة وجوداً إلهياً باعتبار أنه موجود فى الصور . هذا إلى ما فى هذا المذهب من خطأ آخر ، وهو أنه يجعل المادة أول للصورة وجوداً قائماً بذاته . إذ أن قول أفلاطون هذا يؤذن بأن الصورة توجد وحدها مفارقة ، وللمادة توجد وحدها مفارقة ، ثم يأتى وقت تتحد فيه الهيولى بالصورة وينشأ مركب من الاثنين . فكما بين أرسطو ، هذا القول ليس بصحيح لأن الهيولى وللصورة لا يمكن أن يوجد إلا معاً . وهنا نجد أن بوناقتورا حينما كان لايزال يشرح كتاب « الأفوال » لبطرس اللباردى ، كان لايزال يعامل أرسطو بشئ من الرفق ، وينظر إلى مذهبه على أنه مذهب منطقى . وذلك لأنه لما كان أرسطو قد قال بأن العالم أزلى أبدى ذو حركة أزلية أبدية فلا بد بعد هذا أن ينكر الخلق من العدم ، لأن مجرد القول بأزلية وأبدية للعالم يقتضى قطعاً القول بأنه لا يمكن أن يتصور خلق من عدم ، وإنما الحال هنا كحال أولئك الذين تحدث عنهم القديس أوغسطين حين قال : إن هؤلاء يمثلون

خَلَقَ اللهُ للأشياء كُنْ بطمع قدمه على الطين . فلما كان صاحب القدم ؛ وهو الله ،
أزلياً فأثره في الطين ، وهو المادة ؛ أزلى كذلك وأثره هنا هو الخلق ، ف تبعاً لهذا
فإن الخلق أزلى ، ولا يتصور حينئذ خلق من العدم . ولكننا سنجد القديس
بونافنتورا بعد ذلك يحمل حملة شعواء على أرسطو وذلك بعد أن يعرف حقيقة
المذهب الأرسططالي ويعرف ما هنالك من نتائج خطيرة تفاقض المعتقد الديني
لوسار وراء الآراء الأرسططالية .

ومن هذه النظرة التاريخية السريعة لتاريخ فكرة الخلق في الفلسفة —
يشاهد بونافنتورا أن العقل وحده لم يستطع أن يصل إلى بيان ماهية الخلق كما هو
إذ أن هؤلاء جميعاً قد اضطروا إلى القول بأن الخلق لا يمكن أن يكون من
العدم واضطروا من ناحية أخرى إلى القول بأن العالم أزلى ولكن هذين
القولين ، خطآن من أشنع الأخطاء ، ومضايان لما أنى به النقل ، وإنما يجب
من أجل هذا أن نأخذ في البحث في مسألة الخلق مع الاستعانة بما يقول به
الوحي ؛ فلنأخذ في بحث مسألة الخلق على هذا الأساس .

الله كامل ؛ وكلما يكون الشيء أكبر درجة في الكمال يكون أثره أكبر .
وتبعاً للكمال يكون مقدار نفوذه أعظم . والله كما رأينا هو أكل ما يمكن
تصوره ، وبالتالي فإن نفوذه سيصل إلى أبعد درجة يمكن تصورها . وإذا كان
الله كذلك فإنه إذا خلق الشيء فلا بد أن يخلقه بكليته أعنى أن يخلقه خلقاً تاماً .
ومن ناحية أخرى يلاحظ أنه كلما كانت العلة أكل استغنت بنفسها عن غيرها
في فعلها . ولهذا ، ولما كان الله أكل كائن يمكن تصوره ، فإنه لا يحتاج مطلقاً
إلى أى مساعد يستعين به على الخلق .

هذا أولاً . وثانياً يتصف الله بأنه بسيط ، وما هو بسيط لا ينقسم على نفسه ،
وبالتالى إذا أنتج الأشياء فإنما ينتجها ببساطته ، أعنى أنه ينتجها مخدّثاً فيها أثره

كله ، لأنه لما كان لا ينقسم قوته إذن لا تنقسم ، فإذا قوته بأكملها تؤثر في الأشياء . وكل شيء يستمد قوته أو وجوده من الله فإنما يأخذ هذا الوجود من قدرة الله بأكملها . ولهذا نجد أن الأثر الذي ينشأ عن الله البسيط سيكون شاملاً لأكبر قدرة ممكنة ، أعني أن الله في خلقه للأشياء إنما يخلقها خلقاً كلياً بكل قدرته ، فسيحدث ما لا نهاية له من أنواع الوجود ، بمجرد فعله للخلق . وكما سنرى بعد قليل إنه لما كان الله فاعلية محضة ، والفاعلية المحضة قدرة مطلقة ، والقدرة المطلقة تنفيذ لكل الممكن ولأقصى درجة من درجات الممكن - فسنضطر إلى القول بعد ذلك بأن الله يخلق أكبر مقدار ممكن من الأشياء الممكنة .

ويتصل بهذه المشكلة — مشكلة طبيعة الخلق — مشكلة أخرى ، هي مشكلة زمان الخلق ، وهي مشكلة أثارت كثيراً من البحث ، وتخبط فيها كثير من الفلاسفة الأقدمين لأنهم لم يستطيعوا أن يستعينوا بفكرة الوحي ، وهي الخلق من العدم . ذلك لأن بونا فنتورا يؤمن بأن الخلق من العدم يقتضى بالضرورة الخلق في الزمان ، وذلك الخلق من العدم معناه أن شيئاً لم يكن ثم كان . وهذه الكينونة هي نقطة البدء ، ونقطة البدء هذه هي الحد الأول للزمان ، فهناك زمان أول مادام هناك نقطة بدء أولى . وتبعاً لهذا فما دمنا نقول بالخلق في الزمان ، فإننا نرى أن هذا القول منطقي ، ولا يمكن أن يكون إلا كذلك . فعلى العكس مما نرى عند توما من أنه ليس من المقبول أن يكون هناك خلق من العدم وخلق من الأزل في وقت واحد - ولو أنه يرى أن هذا ليس من الممكن تحقيقه عملياً ، أو هو ما يحدث فعلاً - نقول على العكس مما يرى توما يرى بونا فنتورا أنه لا يقبل منطقياً أن يكون هناك خلق من العدم ، وعدم ابتداء في الزمان لهذا الخلق . وهو من أجل ذلك ينتسب انتساباً مباشراً إلى أنسلم ، ويفسر فكرة : « من العدم » تفسيراً حرفياً . فهو

يقول : إن قولنا « من العدم » ex nihilo ، نرى فيه أن حرف الجر ex يمكن أن يفسر بمعنىين . فإما أن يفسر بمعنى أن هناك شيئاً سابقاً وانتزع منه شيء ؛ وإما بمعنى أن هنا نقطة بدء مطلقة . فيلاحظ أنه من ناحية المعنى الأول نجد أننا إذا فسرنا حرف الجر ex بمعنى أن ثمة شيئاً سابقاً انتزع من الوجود ، فإننا نجد حينئذ أن هذا الذى انتزع منه الوجود هو العدم . وإذا كان هو العدم ، فلا يمكن أن يكون شيئاً موجوداً ؛ وبالتالي لا يمكن أن يفهم على النحو الثانى بمعنى أن هنا نقطة بدء مطلق للوجود ؛ ونقطة البدء المطلق للوجود فى هذه الحالة هى النقطة الزمانية للخلق . إلا أن بونافنتورا لا يستمر طويلاً بإيضاح هذه المسألة ، ولكننا نجد إلى جانب ذلك براهين يسوفها للدلالة على أن القول بأن قدم الزمان أو الخلق أو العالم ليس صحيحاً . وهذه البراهين تدل على أن بونافنتورا كان يعلم فكر أرسطو تمام العلم . وليس بصحيح إذن ما يقوله بعض المؤرخين من أنه لم يكن على علم دقيق بمذهب أرسطو فلم يفعل ما فعله توما تبعاً لهذا .

وهذه البراهين خمسة رئيسة :

(١) أولاً : يقول بونافنتورا إن فكرة أزلية العالم تتناقى مع المبدأ المعروف القائل بأن اللامتناهى لا يمكن أن يضاف إليه شيء . ونحن نجد أنه إذا كان العالم قد خلق منذ الأزل فعنى هذا أنه قد مرت سنوات وأيام لامتناهية قبل هذا اليوم الذى نحن فيه . ونحن نعلم أنه سيأتى غداً وبعد غد . فعنى هذا أنه ستضاف أشياء جديدة إلى اللامتناهى . وهذا يتناقى مع المبدأ الأصلى الذى قلنا به . فن هذه الناحية نجد أن فكرة اللامتناهى خطأ . وقد يترض على هذه الحجة فيقال : إننا لا يحق لنا أن نتحدث عن اللامتناهى هنا ما دمنا لم نأخذ نقطة

البدء في الماضي . وحينئذ يقال إنه مما لاشك فيه أنه مادام العالم أزلياً فلا بد من القول بأنه كانت هناك دورات لانهاية للشمس ، وأن هناك من ناحية أخرى أكبر من هذا العدد باثنتي عشرة مرة دورات قمرية . فكيف يكون من الممكن القول بأن هناك لامتناهياً أكبر من لامتناه آخر بمقدار اثنتي عشرة مرة ؟ !

(٢) والبرهان الثاني هو أن فكرة اللامتناهية تتناقى مع فكرة للنظام . وأرسطو يعترف بأن في العالم نظاماً . فكيف يقول بأن في العالم نظاماً ، ويقول في الآن نفسه إن العالم أزلي ؟ ذلك لأنه لكي يوجد نظام فلا بد - بحسب قول أرسطو نفسه - من حد أعلى وحد أوسط وحد نهائي ، من تأثير من جانب الأعلى في النهائي ، فكيف يتفق القول بهذا مع القول بأن العالم لامتناه ؟ لقد مرت دورات لانهاية للشمس وللفلك ، فكيف يكون في العالم نظام وهذه الدورات لامتناهية - ومعنى أنها لامتناهية أنها ليس لها بدء ولا نهاية ؟ ونحن نجد أنه مادمات قد فقدت نقطة البدء ونقطة النهاية فقد التتالي والنظام للدورات ، وهذا يتناقى تمام التناقى مع ما نراه في واقع الوجود من تتابع ونظام في دورات الفلك . فإن الأصل الذي أقمنا عليه هذا القول - خطأ ، أي أن القول بأن العالم أزلي أو لامتناه - خطأ . وقد يعترض على هذا البرهان كما فعل توما في رده على هذا البرهان ، بأن يقال إننا حينما نقول بوجود تناهي ما فيه نظام ، كما يحدث بالنسبة للمحركات وتناسلها إلى محرك أول ثابت ، فإننا نفعل هذا حينما تكون سلسلة العلل في وضع عمودي ، ولا يدل هذا على أن هناك عللاً عرضية في وضع أفقي لامتناهية ، أعني أنه إذا كان من الضروري القول بأن العلل باعتبار أنها مرتبة فيما بينها وبين بعض بحسب الأعلى والأدنى لابد أن تكون متناهية ، فإن العلل التي في مرتبة واحدة يمكن أن تكون لامتناهية . ولكن بونا فتورا يرد على هذا القول بأن يقول إن العلل لا يمكن أن تفهم مطلقاً بهذا المعنى ، أي باعتبار أن هناك عللاً عرضية . بل كل شيء في الوجود مرتب فيما بينه وبين بعض

ترتيباً تصاعدياً بكل دقة ونظام مما يؤذن بأن هذا القول هو الآخر لا يصح ،
فلا اعتراض ساقط . وإنما العالم في نظر بونا فتورا عالم منظم كل النظام ، بين
أجزائه بعضها وبعض روابط عليّة دقيقة على أساسها تتفاضل الأشياء فيما بينها وبين
بعض وتنظم .

(٣) وبرهان ثالث ، يقوم على أساس أن اللامتناهى لا يمكن عبوره ، وذلك
أننا إذا قلنا بأن العالم أزلى - أعنى أنه قد سرت أيام لامتناهية منذ الأزل - فإننا
في الواقع لا يمكن أن نصل إلى اليوم الحاضر . وذلك لأننا إذا نظرنا في اللامتناهى ،
وجدنا أننا لكي نصل إلى اليوم الحاضر الذي نحن فيه لا بد أن تكون هناك
سلسلة نهائية حتى نصل إلى هذا اليوم الحاضر : بأن ننظر في اليوم السابق على
اليوم الحاضر وفي الأسبق منه ، وهكذا باستمرار ، ، فسنجد حينئذ مادامنا نقول
بلا تناف ، أنه لا يمكن أن نصل إلى يوم كان في الماضي . أو بعبارة أوضح إذا حددنا
يوماً لهذا الماضي فإما أن يكون في وسعنا أن نقول إن هذا اليوم الذي في الماضي
يمكن تحديده ، وإما أن لا يكون من الممكن تحديده . فإذا كان من الممكن
تحديده فقد انتهينا إلى عدد متناه وبالتالى إلى أيام متناهية أى إلى عالم ليس
بأزلى . وإما أن لا يكون من الممكن ذلك فننظر حينئذ في اليوم التالى لذلك اليوم
الذى في الماضي ، وننظر هل من الممكن تحديده ، وهكذا باستمرار . وسنضطر حينئذ
إلى الاعتراف بأننا لا نستطيع الوصول إلى اليوم الذى نحن فيه ، لأننا لن نستطيع أن
نصل في الواقع إلى القول بما لانهاية له من الأيام كي نصل إلى اليوم الذى نحن
فيه . ومن هنا يقين أننا لا نستطيع أن نقول بأزلية العالم .

(٤) وبرهان رابع ، يقوم على أساس أن المتناهى لا يمكن أن يشمل
اللامتناهى ، ونحن نقول إن الله هو اللامتناهى فما عداه إذن متناه . وكل حركة
من حركات الأفلاك إنما يحدها عقل ، فهذا العقل متناه . وهذا العقل المتناهى ،

لنتصور أنه لما كان عقلاً كاملاً فلا بد من القول بأنه يتذكر كل ما يمر عليه من الدورات. فإذا كان أزلياً فسيمر إذن ما لا نهاية له من الدورات يحدّثها العقل بالنسبة إلى الفلك المتصل به. وهو بهذا يشمل ما لا نهاية له من ذكريات لحركات الفلك المتصل به، وبالتالي يشمل العقل - وهو متناه - اللامتناهى وهذا مستحيل.

(٥) ثانياً يمد ذلك حجة خامسة وأخيرة ، وهى تقوم على أساس أنه لا يمكن تصور لامتناهى بالفعل . فقد أثبتنا من قبل أن اللامتناهى بالفعل لا يوجد . ويرى بونافنتورا أن القول بأزلية العالم يقيض القول باللامتناهى بالفعل ، وذلك لأننا نجد أن الخلق موجه بطبيعته نحو الإنسان ، فشكل موجود مُرتب بالنسبة للإنسان . وإذا كانت الحال كذلك ، فلا بُدّ من القول إذن بأن الإنسان قد وجد منذ كان هناك خلق . وكل إنسان له نفسٌ ناطقة ، وهذه النفس الناطقة باعتراف أرسطو - خالدة . فإدام العالم أزلياً فلا بد أن يكون إذن قد مرّت ما لا نهاية له من أنواع بنى الإنسان وبالتالي سيكون ثمة ما لا نهاية له من النفوس الخالدة . ولما كانت هذه النفوس خالدة ، فكأنها موجودة بالفعل . ولما كانت لامتناهية ، فمعنى هذا أنه يوجد عددٌ لا متناه من النفوس الخالدة بالفعل . وهذا يتنافى مع المبدأ الأصلى ، فالقدمة الأصلية باطلة بالتالى .

ولا يمكن أن يرد على هذا بأن يقال بواحدٍ من أمرين : التناسخ ، أو وحدة العقل للفعال . ففكرة التناسخ فكرة باطلة ، وذلك لأنها تتعارض مع المبدأ القائل بأن لكل شئ صورته الخاصة به . وثانياً : القول بوحدة العقل للفعال قول خاطئ لأنه يتنافى مع فكرة العذاب والعقاب فى الآخرة ، وكل ما يتصل بأحوال الآخرة .

وهكذا نجد عن طريق هذه الحجج أن بونافنتورا قد أثبت أن العالم

لا يمكن منطقياً أن يتصور قديماً ، هذا إلى جانب ما قاله من قبل من أنه مادماً نقول بالخلق من العدم ، فلا بد أن نقول بالخلق في الزمان . وبهذا أثبت أن الخلق هو أولاً من العدم ، وثانياً في الزمان .

وبعد هذا سنجد أن مذهب بونافنتورا ، فيما يتعلق بأنواع الخلق ، قد اتضح كل الوضوح ، بعد وضع هذه المقدمات الأصلية . فلاداعي إذن لعرض مذهبه بعد ذلك .

التيار الارسططالى

قد وجدنا في عرضنا لفلسفة بونافنتورا أن أرسطو لم يشغل غير حيز ثانوى غائب في داخل فلسفة بونافنتورا ، ولأق الكثير من النقد من جانبه . ولكنه مع ذلك استطاع أن يؤثر في بعض المسائل الرئيسية خصوصاً فيما يتعلق بفكرة الهيولى والصورة من حيث إن الاثنين مرتبطتان معاً ، وفي بعض المسائل الفرعية الأخرى . ولكن الأثر الحقيقي للفلسفة الأرسططالية إنما جاء على يد المدرسة الدومينيكانية ، وعلى رأسها البير الكبير وتوما الاكويى . هنا نجد الفلسفة الأرسططالية كادت أن تؤخذ بكل ما فيها ، إذ حاول أصحاب هذا التيار أن يخضعوا الفكر المسيحى والمعتقد الدينى بأ كمله للفلسفة الارسططالية من ناحية ؛ ومن ناحية أخرى أن يفسروا الفلسفة الارسططالية تفسيراً يتلاءم وما يقتضيه الإيمان . وسنجد منذ ذلك التاريخ ، أى منذ القرن الثالث عشر ، أن الارسططالية والمسيحية ستمشيان جنباً إلى جنب . وبفضل ملاحقة المسيحية من ثبات وتصلب في صيغ ثابتة ، ستحتل الارسططالية بمثل هذا التصلب ، حتى تصبح خصوصاً في القرنين الرابع عشر والخامس عشر عقيدة لا تكاد تفصل في شيء عن العقيدة المسيحية . والواقع أن أعلى درجة بلغتها الفلسفة المشائية في تأثيرها

وفرضها لنفسها على الناس إنما كان في القرون الثلاثة التي سرت من القرن الثالث عشر إلى القرن السادس عشر . وأهم شخصيتين ظهرتتا في هذا التيار هما شخصية ألبير الكبير Albert le grand وتوما . وقد كان على هذا التيار ، من أجل أن يبدأ هذا البناء المذهبي الجديد ، أن يبدأ بعرض فلسفة أرسطو للآنينيين وشرح هذه الفلسفة في كل أجزائها حتى تفتد أولاً في جميع الناس ، ومن بعد ذلك تُتمزج بالمعقيدة الدينية حتى يتكون عن هذا المزيج بقاء لاهوتي فلسفي بحكم الأجزاء . فقام بالعمل الأول - أعنى بعث الفلسفة الارسططالية بعرضها عرضاً واضحاً في جميع أجزائها - ألبير الكبير المسمى أيضاً باسم ألبير الكولوني Albert de Cologne نسبة إلى مدينة كولونيا . وقد ولد سنة ١٢٠٦ - سنة ١٢٠٧ وتوفي سنة ١٢٨٠ ودرس بجامعة باريس وعلى يديه تخرج توما .

وقد كان رجال العصور الوسطى يفرقون بين أنواع من المهن المختلفة الفكرية ، فيفرقون بين الناسخ الذي لا يفعل أكثر من أن ينسخ نصّاً أمامه ، وبين الجامع compiler الذي لا يضيف شيئاً من عنده بل يضم الأقوال المتألفة بعضها مع بعض وبين الشارح comnéntator الذي يفسر النص الذي أمامه دون أن يخرج على مضمونه ودون أن يضيف إليه شيئاً ، وبين المؤلف autor الذي يأتي بأشياء جديدة أكثر مما يأتي به النص أو الشرح . وكان ألبير الكبير معتبراً من هذا النوع الأخير في العصور الوسطى ، بل إن روجر سيكون قد تحدث عنه بهذا المعنى كذلك ، ذلك أن ألبير الكبير كان عمله الرئيسي شرح وعرض الفلسفة الارسططالية ولم يشرحها على طريقة دراسة النص والشرح عليه ، وإنما على طريقة العرض العام للفلسفة المشائية ، دون التقيد بخرافية النص ودون سيره على الترتيب الذي توخاه أرسطو في النص الأصلي . فإذن كان المذهب الموجود بالنص أرسططالياً فإنه يلاحظ أن طريقة العرض طريقة

جديدة لا تقيد فيها بالمؤآف الأصلى . فطريقة ألبير الكبير هى بعينها طريقة ابن سينا فى عرضه للفلسفة المشائية ، فإن كتب ابن سينا ورسائله هى فى الواقع عرضٌ للمشائية ، دون تقييد بنص معلوم يتابعه المفسرُ عبارةً عبارة .

إلا أن ألبير الكبير لم يقم ببناء فلسفياً واضحاً ، بل ذهب آراؤه الجديدة فى ثفايا شروحه وعروضه ، أعنى أن آراءه قد اختلطت بالأصل ولم تحدد تحديداً واضحاً ، ولم يكن ألبير الكبير شاعراً بأنه يقيم مذهباً خاصاً وحسابه الخاص . ولهذا كان تأثيره تأثير عارض ومفسراً أكثر منه تأثير مؤلف بالمعنى الحقيقى . وإذا قورن بتلميذه توما وجدنا أنه أحياناً يتفوق عليه ، ولكن بوجه عام نجد أن توما - نظراً إلى أنه استطاع أن يرتب الأفكار الأرسطالية ترتيباً واضحاً وأن يقيم شبه بناء فلسفى واضح - استطاع أن يستأثر بكل فضل فى إقامة هذا التيار الأرسطالى المسيحى .

ومن هنا كانت العناية بفكر ألبير الكبير عناية محصورة ، مع أن تفكير ألبير الكبير فى نواح عدة كان أهم بكثير وأقرب إلى العصر الحديث ، من فكر توما . فإن فى توما نزعة جدلية توكيدية جعلت منه المثل الأعلى لهذه النزعة المدرسية التى أنارت الاشتمزاز فى نفوس الفلاسفة المحدثين . على أن هذا المذهب التوماوى قد بدا كأنه بقاء مذهبى كامل ، لا يحتاج بعد ذلك إلى شىء لا فى التفسير ولا فى الزيادة ، وعلى العكس من ذلك نجد أن ألبير الكبير كانت فى فكره حرية أعظم مما كان عند توما ، وإن فى فكره خصباً خصوصاً من ناحية الاتجاه العلمى ؛ فقد عنى ألبير الكبير عناية خاصة بالناحية العلمية فى المذهب الارسطالى ، وإن كان قد شرح المذهب بأكمله . وهذه العناية بالناحية العلمية وإن كانت قد طفت عليها فى الواقع النزعة التوكيدية اللاهوتية التوماوية ، هى التى ستصبح لها

السيادة حتى القرن التالي من الفاحية الفلسفية العامة ؛ وستصبح هذه النزعة أيضا
هى الأساس لنهضة الفكر الأوربي في العصر الحديث .

ووعند هذا فلتقف فيما يتعلق بألبير الكبير ولنتقل إلى

توما الاكوينى

ولد توما الاكوينى فى أواخر سنة ١٢٢٤ أو أوائل سنة ١٢٢٥ فى مدينة
Roccasecca بالقرب من مدينة نابولى، والتحق بالخدمة بالدينية فى سنة ١٢٣٠
ثم درس فى الجامعة فى سنة ١٢٣٩ فى إيطاليا . والتحق بطريقة الدومينيكان
سنة ١٢٤٤ . وفى سنة ١٢٤٨ التحق بجامعة باريس — حيث تلقى دروسه على يد
ألبير الكبير ، ثم حصل على إجازة اللاهوت سنة ١٢٥٦ . وبعد الخصومة التى
أثيرت حول السماح للربان بالتدريس فى جامعة باريس — وهى الخصومة التى
أشربنا إليها عند كلامنا عن بونا فنقورا — نقول إنه بعد هذه الخصومة سمح لتوما
بحمل إجازة التدريس : ولكنه عاد بعد ذلك إلى إيطاليا سنة ١٢٥٩
واستمر يدرس فى جامعاتها : فى روما ، وفترىو، وأرفيتو حتى توفى سنة ١٢٧٦.

وأهم مؤلفات توما فى عهد الشباب وأشهرها الشرح على كتاب «الأقوال»،
ثم كتاب « الوجود والماهية » De Ente et Essentia . ولكن مؤلفاته
الرئيسية تنقسم إلى ثلاثة أنواع : الشروح ، والخلاصات ، والمسائل .
أما « الشروح » فأشهرها للشروح على مؤلفات أرسطو بأكملها ، وفيها نجد
توما شاعراً بطريقة ، يعرف إلى أين يذهب ، وما الغرض من تفسيره . وهنا
يلاحظ — أو هذا ما يقوله جليسون — أن من الواجب أن نحافظ ونحن نقدر هذه
التفسيرات ، ذلك أنه يجب أن لا نظن أن توما فى تفسيره للنص بحسب هواه ،
لم يكن شاعراً بأنه يفعل ذلك قصداً ، وإنما الواقع أنه فعل ذلك عن عمد ،

ومن أجل تحقيق غرض رئيسي وهو تكييف فلسفة أرسطو لكي تتفق والعقيدة المسيحية . كما يجب أن يلاحظ أيضا أننا إذا رأينا يفسر أرسطو تفسيراً مخالفاً للحقيقة النص ، فليس معنى ذلك ، أنه قد أخطأ فهم نص أرسطو ، وإنما الواقع أنه قد فعل ذلك متعمداً وتحقيقاً لفرض في نفسه . وهذه الشروح تنكاد أن تعبر عن المذهب التوماوي الفلسفي الصرف ، حتى إن بعضاً من الكتاب الذين دعوا إلى إقامة الفلسفة المدرسة الجديدة ، قالوا إن الواجب أن يُبحث عن هذه الفلسفة لا في الخلاصات اللاهوتية التي كتبها توما ، بل في شروحه على كتب أرسطو .

وأما شروحه على كتاب «الأقوال» فهي شروح قد كتبها في دور متقدم ، مما يدل على أنه لم يكن بعدُ قد عرف مذهبه الحقيقي ؛ ولكنها شروح تبين لنا كيفية تكوين فكر توما ، وفيها نرى أنه لا يزال متأثراً بالتقاليد الأغسطينية . إذ لم يكن توما أرسطالياً صرفاً في كل شيء ، بل فيما يتصل بصلته الله بالكون وبالغاية النهائية لكل الأشياء تدخل العنصر الأغسطيني الأفلاطوني ، فأثر فيه إلى حد كبير .

والقسم الثاني من مؤلفات توما هو أهم الأقسام ، ونعني به «الخلاصات» *Sommes* . وله خلاصتان رئيسيتان: الخلاصة اللاهوتية *Summa theologiae* وفيها يعرض بكل وضوح العقيدة الدينية مؤيدة بالبراهين العقلية . إلا أنه في هذه «الخلاصة اللاهوتية» لم يعرض للفلسفة الصرفة إلا باعتبارها ملحقاً بالعقيدة الدينية . وأهم ما في هذه الخلاصة للكتابان الأول والثاني المتعلقان بالله والإنسان . ولكن هذه «الخلاصة اللاهوتية» هي على كل حال أحسن مقدمة يستطيع الإنسان أن يبدأ منها الدخول في فلسفة توما . والخلاصة الأخرى ، هي : « ضد الكفار »

أو الوثنيين Summa contra gentiles وفي هذه الخلاصة كان توما أقرب إلى الناحية الفلسفية لأنه عني^١ بعرض المذاهب الفلسفية والمبادئ الأساسية في الفلسفة بكل فروعها عرضاً منطقياً عقلياً صرفاً ، ومن هنا عني عناية كبيرة بحشد البراهين للمنطقية ، وسردها بطريقة مفصلة ودعماً بكل الأسس العقلية التي تخضع لها . ومع ذلك لا نستطيع أن نجد في هذه الخلاصة نفسها ما يمكن أن يسمى عرضاً عاماً لمذهب فلسفي متصل الأجزاء .

والنوع الثالث من كتب توما أقل أهمية من النوعين السابقين ، وهو « المسائل » Quaestiones وفيها يعرض لمسائل جزئية . ويدخل في هذا الباب أيضاً ما يسمونه في المصنوع الوسطى باسم Quodlibeta وهذا نوع من العرض للمسائل بطريقة عامة .

١ — العقل والنقل :

يبدأ توما بحثه الفلاسفة ببيان الصلة بين العقل وبين النقل فيبدأ أولاً بتحديد موضوع الفلسفة العامة أو الميتافيزيقا ، أي الحكمة — وكله بمعنى واحد — ، فلنطلق عليها اسم الحكمة ولنبحث في موضوعها والغاية منها . أما موضوع الحكمة فهو ترتيب الأشياء من أجل سياستها سياسة صالحة ؛ فيجب أولاً أن يرتب الإنسان الأشياء بعضها بالنسبة لبعض حتى تبدو المبادئ أولاً وبجلاء ويلها في المرتبة ما هو تابع لها . وهذا يهيئ للإنسان القدرة على الهيمنة هيمنة صالحة على الأشياء . فنلا علم الطب في صلاته بعلم « الأقرباذين » Pharmacopia نجد أن علم الأقرباذين هو وسيلة يحقق بها علم الطب مقصوده ، وبالتالي فإن علم الطب هو الذي يحكم على الأقرباذين . فن هنا يتبين أن العلوم تترتب فيما بينها وبين

بعض حَسَبَ الآم ، حتى نصل إلى أعلى درجة . ولكن كل حكمة في كل باب من العلم هي حكمة جزئية لأنها تعنى بفاحية خاصة من نواحي الكون . فلتبحث عن حكمة أخرى تشمل الكون كله ، ويكون موضوعها هذا الوجود كله . فنجد أن هذه الحكمة العامة هي التي تبحث في الله من حيث تترتب الأشياء بالنسبة إليه ، ومن حيث كونه خالقاً لها . ولما كان الله هو العلة الأولى وعلة العلل ، فيمكن أن يكون تعريف الحكمة هو تعريف أرسطو لما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقي أي الفلسفة الأولى وهو أنها عِلْمُ العلل الأولى أو المبادئ الأولى ، وهي كلها ترجع إلى علة واحدة هي الله . ثم إذا نظرنا بعد ذلك في ماهية هذه العلة الأولى وجدنا أننا سننتهي إلى القول بأن الله عقل ، وموضوع للعقل ما هو معقول ، وما هو معقول هو الحكمة . فكأنه إذا كان موضوع الحكمة هو الله ، فموضوعها في الواقع هو الحقيقة . إلا أن الحقيقة يمكن أن ينظر إليها بوصفها الغاية . فمن هنا نجد أن الحقيقة ، باعتبارها هي الغاية من الكون ، هي أيضاً موضوع الحكمة .

فلننظر بعد هذا في الطرق المؤدية إلى تحصيل هذه الحكمة . فنجد أولاً أن لدينا للعقل . فالعقل يبدو أولاً وقبل كل شيء أنه المؤدى إلى تحقيق هذه الغاية ، أعنى موضوع الحكمة . وللعقل نظرياً هو كذلك . ولكن إذا نظرنا في الواقع إلى ما فعله العقل وحده ، وجدنا في الحال أن للعقل بمفرده لا يستطيع أن يبلغ كل الحقائق الدينية ، وإنما يجب أن يأتي بعد ذلك الوحي أو النقل ، فيضاف إلى العقل ، من أجل الحقائق الأخرى التي هي خارجة عن نطاق العقل . وللهذه على هذا من الفاحية الفلسفية يجب أن نلجأ إلى نظرية المعرفة عند أرسطو . فأرسطو يقول إن تحديد صفات الشيء وكل ما يلزم عنه إنما يأتي تبعاً لتحديدنا لماهيته : فبالقدر الذي نعرف به ماهية الشيء ، بهذا القدر تكون معفتنا لخواص هذا الشيء وصفته التي تلزم عنه . وموضوع الحكمة كما رأينا

هو الله ، والله روح صرفاً ، بينما العقل الإنساني مركب من هيولى ومن صورة وهو بالتالى لا يستطيع أن يدرك الأشياء إلا ابتداء من المحسوس . وكل معرفة كما هو واضح فى مذهب أرسطو الحقيقى لابد أن يكون مصدرها الحس . لكن يلاحظ أن الحس لا يستطيع أن يدرك ماهية المعقول العرف ، إنما هو فقط يستطيع أن يقول بوجوده ، فيرتفع الإنسان بواسطة الحس من أثر المعقول إلى إثبات وجود هذا المعقول . ولكنه لا يستطيع عن طريق الحس بمفرده أن يصل إلى ماهية المعقول ، وتبعاً لهذا يجب علينا أن نجعل للعقل ميداناً خاصاً محدداً لا يستطيع أن يعمل عليه ، لأن طبيعته ، الخاصة وهى أنه ركب من هيولى وصورة تحول دون أن يبلغ هذه المرتبة ، ويجب علينا بمعد ذلك أن نهيب بالوحى أو النقل من أجل أن يكمل هذا النقص ويتم مبادئ العقل ، علينا إذن أن نحدد الميدان الحقيقى للعقل ، والميدان الحقيقى للنقل . فيلاحظ :

أولاً : أنه . نظرياً en droit ، العقل لا يختلط موضوعه بموضوع النقل ، وعلى حد تعبير توما ، الحقيقة الواحدة لا تقبل مصدرين للمعرفة : العقل والنقل . وسننتهى تبعاً لهذا القول النظرى إلى القول بأن العقل قادر على إدراك كل شئ ، ولكن فى الواقع وعملياً سنفجد العكس منذ ذلك . ونظراً لما نراه من أن العقل وحده لا يستطيع أن يستقل بموضوعه ، فإنه لابد أن يأنى النقل . ولا ضير على العقل من هذا . لا ضير على العقل أولاً لأنه يلاحظ من اختلاف المذاهب أن العقل وحده لا يكفى لبلوغ الحقيقة العرفية . كما يلاحظ أن حقيقة البراهين ومبناها المنطقي لا يدركه كل الفلاس ، بل يحتاج ذلك إلى استعداد خاص ومران معين يهياً له المرء من أجل إدراك الحقيقة المنطقية فى البراهين . ولهذا كان لابد أن ينضاف إلى العقل النقل من أجل هذا التحقيق لـكل مضمون الحقائق الخاصة بالإنسان .

ومن ناحية أخرى نرى أن النقل قد اختص لنفسه أشياء معينة ، فى

داخلها وحدها يجب أن يحول . ولاخير عليه بعد ذلك أن يأنى العقل فيحدد مضمونه بوضوح ، لأن الإيمان أقل أنواع المعرفة درجة في الوضوح ، وذلك لأنه في حالة المعرفة الإيمانية لا يدرك الإنسان بوضوح : المبني العقل للحقيقة الإيمانية . وعلى العكس من ذلك في حالة اليقين العقلي نجد التفكير واضحاً يقينياً ومشموراً به .

وعن هذا الطريق حاول توما أن يوفق بين العقل والنقل . فإذا تعمقنا المسألة بطريقة أفضل قلنا إنه من الناحية الإيمانية يلاحظ أنه إذا كانت المعجزات والنبوات تؤدي إلى الحقيقة ، والحقيقة واحدة ، فبالتالي لا يمكن العقل أن يتعارض مع النقل . ومن ناحية أخرى يلاحظ أن المعرفة الفلسفية هي التي تقوم على المبادئ العقلية ، وهذه المبادئ العقلية توضع في العقل الإنساني عن طريق الله . ذلك لأن كل من يعلم لابد أن يكون حاصلًا على العلم الذي يلقنه لتلميذه ، فإذا كان الله هو الذي يعلم الإنسان ، من حيث أن هذه المبادئ فطرية فيه ، فلا بد أن يكون الله حاصلًا على هذه المبادئ ، وإذا كان الله حاصلًا عليها فهو إذن المصدر سواء بالنسبة إلى العقل والنسبة إلى النقل . والعقل والنقل يتحدان معاً في الحكمة الإلهية .

وبعد هذا التوفيق بين العقل والنقل يبدأ توما بالفصل بين الاثنين فيقول إن للعقل ميداناً ، وللنقل ميداناً آخر ، وهما مختلفان سواء من ناحية المنهج ومن ناحية للترتيب . فن ناحية المنهج يشترك العقل ومبادئه مما غرس فيه من مبادئ عقلية ولا يهيب إلا بسلطان العقل . وعلى العكس من نجد النقل يلجأ إلى طرق ثلاثة : أولاً ما أتى به الوحي مسجلاً في الكتب المقدسة ؛ وثانياً إلى كل ما يتفق وكال الله ؛ وثالثاً إلى كل ما يتفق مع قدرة الله المطلقة . كذلك يختلف العقل عن النقل من حيث الترتيب : فالعقل يبدأ دائماً من المحسوس لكي يرتفع منه

إلى المقول ، وبالعكس يبدأ النقل من الله كي يصل إلى المحسوس ، وطريقه هو الطريق الأوفق لأن الله يدرك الأشياء بإدراكه لذاته .

وهكذا نستطيع أن نحدد موقف توما فيما يتعلق بهذه المشكلة على هذا النحو بأن نقول إنه لا يخلط بين العقل والنقل ، ولا يميز بينهما ، ولا يفصل بينهما فصلاً تاماً .

براهين وجود الله :

براهين وجود الله عند توما براهين ضرورية منطقية يجب أن يعنى الفيلسوف اللاهوتى بمرضاها بالتفصيل ، لأن وجود الله ليس واضحاً بذاته . ولهذا يبدأ توما بأن ينقض أقوال أولئك الذين يزعمون أن وجود الله واضح بذاته . فيجد أولاً أن هناك طائفة ، على رأسها يوحنا الدمشقى تقول بأن وجود الله فطرى فى الإنسان . ولكن هذا القول باطل ، ذلك لأن من الناس من لا يقولون بوجود الله ، وثانياً لأن الموجود بالفطرة فى نفس الإنسان ليس وجود الله بل المبادئ التقليدية التى يستطيع أن ينتقل منها إلى إثبات وجود الله . فليس الوجود إذن هو الفطرى ، وإنما المبادئ العقلية التى يستدل بها على وجوده .

وثانياً : يوجد من يقولون بأن وجود الله واضح بنفسه ، لأن كل إنسان منا يسمى نحو السعادة ، والله هو الغاية التى بها تتحقق السعادة ، فكل منا إذن يسمى نحو الله ويقول بوجوده ضرورة .

ويرد توما على هذه الحجة كذلك بأن يقول : أجل إننا نسمى نحو الخير أو السعادة ، ولكن الناس مختلفون فى معرفة حقيقة هذه السعادة : فمنهم من يظنها الثروة ، ومنهم من يظنها اللذات ، ومنهم من يظنها الله . فليس بصحيح

إذن أن مجرد وجود الرغبة في السعادة يؤذن بضرورة الإيمان بوجود الله .

ثالثاً : وهناك آخرون يثبتون وجود الله ، على أساس أنه من مجرد النظر في فكرة الله لا بد من القول بأن الوجود هو والماهية شيء واحد فيما يتصل بالله ، لأن الله هو الكائن الذي لا يمكن أن يتصور أكمل منه ، والوجود في الذهن والخارج معاً أكمل من الوجود في الذهن فقط . فالكائن الذي لا يمكن أن يتصور أكمل منه لا بد أن يوجد في الخارج والذهن معاً . فيرد توما على هذه الحجة بأن يقول بما قال به جونيلون من أنه ليس بصحيح أن مجرد الوجود في الذهن معناه الوجود في الخارج ، وإلا لاستطعنا باستمرار أن نتصور كائناً يعلو كلما وجدنا كمالاً جديداً نستطيع أن نضيفه إليه . ومن ناحية أخرى يلاحظ أنه ليس بصحيح كذلك أن كل إنسان فكرته عن الله هي أنه الكائن الذي لا يمكن أن يتصور أكمل منه ، فإننا نجد من بين هؤلاء الذين يذكر لنا يوحنا الدمشقي آراءهم عن الله من يقولون إن الله هو العالم ، بل إننا لا نجد واحداً ذكر يوحنا الدمشقي تصوره لله — يعرف الله هذا التعريف الذي قال به القديس أنسلم بوالأوغسطينيون . فن مجرد تصور الله لا ينتج مباشرة القول بأنه بالنسبة إلى الله الماهية والوجود شيء واحد .

ورابعاً : هناك فريق رابع يبرهن على أن وجود الله واضح بذاته عن طريق فكرة الحقيقة ، فيقولون إنه مهما قلنا من قول فإننا في أي قول نقوله ، نقول بوجود الحقيقة . فإذا قلنا إن الحقيقة موجودة فمعنى هذا أننا نقول : « من الحق أن الحقيقة موجودة » . وإذا أنكرنا أيضاً وجود الحقيقة فإننا نقول : « من الحق أن الحقيقة ليست موجودة » وأياً ما كان فإننا نقول دائماً « من الحق » . ومجرد قولنا « من الحق » يدل على وجود الحقيقة . فالحقيقة إذن موجودة . والله هو

الحقيقة، إذن الله موجود، وموجود وجوداً واضحاً بذاته لأن وجود الحقيقة واضح بذاته بالنسبة إلى الإنسان ، والله هو الحقيقة ، لأن الله يقول - كما ورد في إنجيل يوحنا - : أنا الطريق والحقيقة والحياة *ego sum via veritas et vita* ولكن توما يرد على هذا القول بأنه إذا كان الأصل صحيحاً فليست المقدمة الصغرى صحيحة من الناحية العقلية . ذلك أن قولنا أن الله هو الحقيقة : هذا قول ليس مأخوذاً من العقل بل هو مأخوذ من الوحي ، فأوراق اعتناؤه مأخوذة من ميدان خارج نطاق المعقول ، وإذن فليس القول بوجود الله واضحاً بذاته عقلياً إذن .

ومن هذا كله يستنتج توما أن القول بوجود الله ليس واضحاً بذاته ، بل كما يذكر موسى بن ميمون : إن هناك من الأسباب ما يجعل هذا القول عسيراً في النظر ، إذ يلاحظ أولاً أن من الناس من لا يستطيعون بمقولهم أن يصلوا إلى إدراك الله ، وثانياً يلاحظ - وعلى أساس نظرية المعرفة عند أرسطو - أن كل معرفة تنشأ من الحس ، فلا بد أن تكون نقطة الابتداء دائماً هي الحس ، والحس لا يستطيع أن يصل إلى إدراك المعقول إدراكاً كاملاً ، والله معقول صرف . وكل خاصية تضاف إلى شيء فيجب أن تكون تابعة في درجة تحديدها لدرجة معرفتنا بالماهية ، وماهية الله فوق كل إدراك لأنها معقولة صرفة ، بينما إدراكنا مشارك للمحسوس والمعقول ، فلن نستطيع إذن أن ندرك ماهية الله الإدراك السكامل وبالتالي لا يستطيع الحس أن يصل إلى إدراك ماهية الله تماماً ، وإنما يجب علينا الارتفاع من المحسوس إلى المعقول من أجل بيان وجوده ، لا من أجل بيان ماهيته .

وهكذا نجد توما يقول من ناحية إن وجود الله ليس واضحاً بذاته ، ومن ناحية أخرى إننا يجب أن نبدأ من المحسوس - لأن كل معرفة تنشأ من المحسوس ،

كما يقول أرسطو — وهذه المعرفة البادئة من المحسوس لا يمكن أن تصل الى إدراك العقول للتام في ماهيته ، وإنما كل ما تستطيع أن تصل اليه هو للعقول بوجود هذا العقول . وسنجد أن هناك هوة لم يظن لها توما أو لم يشأ أن يبين لنا أنه فطن لها لأسباب دينية وهي أنه إذا كان يقول إن المحسوس لا يمكن أن يرتفع الى العقول ، أو إذا ارتفع الى العقول فكأنه يقول بوجوده ، فلا يمكن أن يتيقن بأن هذا العقول هو هو الله ، فإنه لا يمكن البرهنة على وجود الله بطريقة عقلية . ولكن توما لم يستبح لنفسه هذه النتيجة ، وإنما اقتصر فقط على القول بأن إثبات وجود الله ممكن بالطرق العقلية ابتداء من الوجود المحسوس — ولهذا كانت براهينه على وجود الله تبدأ من المحسوس لكي ترتفع إلى الله .

وهذه البراهين أوردتها في كلتا الخلاصتين . إلا أن عرضه لها في « الخلاصة اللاهوتية » يختلف عن عرضه لها في « الخلاصة ضد الكفار » ، ذلك لأن « الخلاصة اللاهوتية » تمتاز بأنها وضعت للمبتدئين . فالبراهين فيها كما — ذكرنا من قبل — لم توضع في ترتيب منطقي محكم كل الأحكام بل عرضت بوضوح فحسب . وعلى العكس من ذلك نجد أنه في « الخلاصة ضد الكفار » قد حاول أن يوضح بالتفصيل كل جزئيات البرهان . ومن أجل هذا فإن من الواجب علينا ونحن نعرض براهين وجود الله عند توما أن نعرض هذه البراهين تبعاً لعرض مزدوج : عرض مأخوذ من « الخلاصة اللاهوتية » وآخر مأخوذ من « الخلاصة ضد الكفار » .

وهذه البراهين الخمسة ليست في مرتبة واحدة في درجة اليقين في نظره ، بل إن أهمها وأولها وأحراها بالعناية لديه : البرهان الأول الذي يقوم على فكرة

الحركة والحرك الأول . وتتلوه البراهين الأخرى واحداً واحداً . ولما كان الأول أهمها نراه يكرس له نصيباً كبيراً من التدقيق في العرض : —

البرهان الأول :

يقوم هذا البرهان على فكرة الحركة وأن كل متحرك فلا بد له من محرك ؛ ولكن التحريك لا يستمر إلى غير نهاية — ان صح هذا التعمير — إنما لابد أن نقف عند محرك لا يتحرك يكون هو المحرك الأول ويكون بالتالى هو الله . وهذا هو البرهان الارسططالى الصريف الذى عرضه أرسطو في المقالة الثامنة من « السماع الطبيعى » .

أما البرهان كما عرض في « الخلاصة اللاهوتية » فهو كما بلى : نحن نشاهد في الـكون حركة ، وكل حركة هى انتقال من حالة القوة إلى حالة الفعل ، والشئ لا يكون من ناحية واحدة وفي زمان واحد ومكان واحد بالقوة وبالفعل معا ، بل لكي يحدث له تغير لابد من أن يأتى شئ آخر يكون حاصلًا على الصورة ، فينقل هذا الشئ غير الحاصل بعد على الصورة إلى حالة حصول على الصورة ، أعنى لابد من وجود شئ بالفعل ينقل هذا الذى بالقوة إلى حالة الفعل . فكل متحرك إذن يقتضى وجود محرك له ، فمثلا النار التى تحرق الخشب حاصلة على صورة الإحراق ، فتطبع هذه للصورة في الخشب الذى لم يكن مالكا لها من قبل . وهكذا نجد أن كل عملية تجري في الخشب أو كل عملية تغير تفترض وجود علة محركة هى الأصل في هذا التغير ولا يمكن أن تكون النار من جهة واحدة وفي زمان واحد محرك ومتحركة معاً أعنى أن النار لا يمكن أن تكون بالفعل محركة وبالفعل في نفس الآن ومن جهة واحدة مبردة . ولكن من ناحية أخرى يلاحظ أنه إذا كان كل متحرك فلا بد له من محرك ، فلا يمكن أن نقول إن

هذا يستمر إلى غير نهاية ، بل لا بدّ من الوقوف عند حدّ أعلى يكون بالفعل باستمرار ، فيطبع فعله فيما تحته ، ويستمر هذا الفعل حتى آخر الأشياء . ولا يمكن أن ترتفع إلى غير نهاية ، لأنه سيوجد شيء بالقوة باستمرار . وقد قلنا إنه لكي يحدث الفعل أو التغير لا بدّ من وجود شيء بالفعل ، فإذا فُقد الشيء الذي بالفعل فُقد الباقي . فلا بد من القول — مادما نشاهد تغيراً — بمحرك أول يكون فعلاً ويكون غير قابل لأن يتحرك ، وهذا المحرك الأول هو الله .

ولكن هذا العرض للبرهان ليس بدقيق ولا مفصل ، بل يفصله كل التفصيل في عرضه الثاني لهذا البرهان ، ونعني بذلك في « الخلاصة ضد الكفار » . فالبرهان كما رأينا يمكن تلخيصه في بضع عبارات وهي : إن كل متحرك لا بد له من محرك ، ولكن لا نستطيع أن نستمر في سلسلة الحركات إلى غير نهاية بل لا بد أن نقف فنقول حينئذ بمحرك أول غير متحرك . والنتيجة هنا كما نرى قائمة على قضيتين : القضية الأولى أن كل متحرك فهو متحرك بشيء آخر أو يقتضى محركاً . والقضية الثانية هي أنه لا يمكن الارتفاع إلى غير نهاية في سلسلة الحركات بل لا بد من الوقوف عند محرك أول لا يتحرك . فلكي يكون البرهان منطقياً يجب أن تثبت كلا من هاتين القضيتين على حدة . ولنبداً بالقضية الأولى القائلة بأن كل متحرك لا بد له من محرك . وهذه القضية يبرهن عليها توما متبعاً في ذلك أرسطو حرفاً حرفاً كما هي الحال في كل هذا البرهان تقريباً — يبرهن عليها بثلاث حجج :

الحجة الأولى : هذه الحجة تقتضى بدورها ثلاثة فروض فهي تقتضى أولاً أنه إذا لم يكن شيء متحركاً بآخر ، فلا بد إذا كان متحركاً بنفسه من أن يكون هو محركاً لنفسه كمثل ، أى لا نقول بأن فيه جزءاً يحرك جزءاً آخر ، وإلا لقلنا بتناهيّة ، وقلنا حينئذ بجزء يحرك وآخر لا يتحرك . وثانياً يجب أن يكون

هذا المتحرك بذاته متحركاً مباشرة ، بمعنى أنه إذا تحرك تحرك كله ، وإذا سكن سكن كله . وثالثاً يجب على كل متحرك بذاته أن يكون منقسماً ، لأن كل متحرك يجب أن يكن منقسماً كما يقول أرسطو ؛ وبالتالي يجب أن يكون جسماً ، ولأنه جسم يجب أن يكون منقسماً أو قابلاً للقسمة . وبعد هذه الفروض الثلاثة نبحث في هذه الحجة الأولى فنقول : إذا سكن جزء من هذا الجسم فلا بد أن يسكن الجسم كله ، ولا يمكن أن نقول إن جزءاً يسكن والآخر لا يسكن . وإلا فإننا إذا قلنا بهذا فإننا سنفعل حينئذ بأن هناك شيئاً خارجياً هو الذى يحدث السكون ، وإن يكون الجسم إذن متحركاً بذاته . فإذا سكن الجسم فيجب أن يسكن بذاته ، لأنه إذا كان متحركاً بذاته — كما يقول الخصم — فيجب أيضاً أن يكون ساكناً بذاته . ولكن كيف يكون ساكناً بذاته ؟ ألا يجب حينئذ أن يكون هناك جزء يحدث السكون وآخر لا يحدثه ؟ أو إن لم نقل بهذا ، أليس من الضروري أن نقول بأن هناك شيئاً من الخارج هو الذى يحدث السكون ؟ وإذا قلنا بهذا القول فلا بد من القول إنه إذا كان السكون بفعل خارجي فيجب أن تكون الحركة أيضاً بفعل خارجي ، أعني أننا سنضطر في النهاية إلى القول بأن هذا المتحرك يجب أن يكون متحركاً بغيره .

والحجة الثانية : نقول بأن المتحرك إما أن يكون بالعرض أو بالقسر أو بالطبيعة . فإذا كان بالعرض فلن يكون تحريكاً بالذات بل بشيء خارج . وإذا كان بالقسر ، فواضح أن هناك محركاً خارجياً هو الذى يحدث هذا القسر على الحركة . وإذا كان تحريكاً بالذات فإما أن يكون بالطبيعة ، أو يكون بقوة طبيعية . فإذا كان بالطبيعة فإنما يكون ذلك عن طريق النفس . وهنا لا بد من القول بمحرك هو النفس لمحرك هو الجسم . وإما أن يكون متحركاً بقوة طبيعية كما يتحرك الخفيف إلى أعلى ، والثقيل إلى أسفل . وهنا لا بد من القول

بقوة خارجية غير الجسم هي التي تحدث تحركه إلى أعلى أو إلى أسفل .
والحجة الثالثة : نقول بأن الشيء لا يمكن أن يكون من جهة واحدة
وبطريقة واحدة وفي آن واحد ومكان واحد - بالفعل وبالقوة معاً .
وإذا كان الشيء غير متحرك بغيره فسيكون محرّكاً لنفسه أى سيكون
بالقوة وبالفعل معاً في آن واحد ومن جهة واحدة . ولما كان هذا مستحيلاً فالقول
الأصحى إذن مستحيل ، إذن كل متحرك لابد أن يتحرك بغيره .

والقضية الثانية :

يبرهن عليها بثلاث حجج كذلك : الأولى : أنه إذا كان كل متحرك
يحرّك ويستمر ذلك إلى غير نهاية فإننا نجد أولاً أن كل متحرك كما يقول أرسطو
يجب أن يكون جسماً ؛ فإذا كان هذا الجسم يتحرك ، فهو يحرك أيضاً مادماً
نقول بأن كل متحرك يحرك ، والجسم متناه ، فإذا حرك ، حرك في زمن متناه .
ولكن الزمان غير متناه . فإذا جمعنا كل الحركات التي تقوم بها الأجسام
اللامتناهية وجدنا أنها تقوم بها في أزمنة متناهية ، فكأن الأجسام اللامتناهية
ذات الحركات اللامتناهية تحرك في زمن متناهٍ . وهذا مستحيل لأن اللامتناهية
لا بد أن يحرك في زمن لا متناه . فيسقط الفرض الأول ، وهو أن الحركات تستمر
إلى غير نهاية ، بل يجب الوقوف عند حدٍّ أول للحركة .

والحجة الثانية : تقوم على أساس أنه إذا تحرك شيء فإنما يتحرك بشيء
آخر . ولا بد من مبدأ أول تكون به الحركة مهما تعددت الوسائط بين المتحرك
والآخر وبين المحرك المنتج لهذه الحركة الأخيرة . ففي كلتا الحالتين : حالة وجود
واسطة واحدة بين المحرك أو الواهب للحركة وبين المتحرك ، أو في حالة وجود
عدة متحركات ومحركات متوسطة بين الحركة الأخيرة التي نشاهدها وبين الحركة
التي أنتجتها ، نقول إنه في كلتا الحالتين لابد من افتراض حركة أولى . وإلا فإنه

إذا سقطت الحركة الأولى سقطت بالتالى الحركة الأخيرة . فهما ارتفعنا إذا في عدد الحركات فما دمنا لا نصل إلى محرك أول فإننا سننتهى إلى القول بانتفاء الحركة ، لأن المبدأ هو أنه إذا سقطت الحركة الأولى سقطت الحركة الأخيرة . ونحن إذا لم ننته إلى الحركة الأخيرة قلنا بسقوط الحركة الأولى . ومعنى هذا أننا نقول بسقوط الحركة الأخيرة . ولا يمكننا نجد في الواقع حركة أخيرة ، لا تفسر إلا بوجود حركة أولى . فلا بد من الوقوف عند حد أول للحركة ، أعنى أنه لا بد من القول بحركة أولى .

والحجة الثالثة : هى عين الحجة الثانية ، ولكن بطريقة معكوسة . فبدلاً من أن نبدأ من الحركة الأخيرة نبدأ من الحركة الأولى ، فنجد أن كل علة فاعلية آلية *instrumentale* تفترض وجود حركة أولى رئيسية أو علة رئيسية *cause principale* ، أعنى أن كل علة آلية فاعلية أى متوسطة تفترض وجود علة فاعلية أصلية غير متوسطة فإذا قلنا باللانتهى فى عدد الحركات أعنى فى عدد العمل الفاعلية الآلية ، فإننا لن ننتهى حينئذ إلى علة فاعلية أصلية ، وإذا انتفت هذه انتفت العمل الفاعلية الآلية . فلا بد إذن من القول بعلة أصلية أعنى علة أولى منها تبدأ الحركة وبالنسبة إليها تترتب العمل الفاعلية الآلية . فمن طريق هذه الحجج الثلاث إذن يثبت أرسطو - أو توما معبراً عن أرسطو - عدم إمكان الذهاب إلى غير نهاية فى عدد الحركات ، وبهذا تثبت القضيةتان اللتان قام عليهما هذا البرهان ، ونعنى بهما أن كل حركة تسلك محركاً آخر ، وأن عدد الحركات لا يمتد إلى غير نهاية بل لابد من الوقوف عند حد أول .

وهذا هو البرهان المباشر الذى أتى به توما فى « الخلاصة ضد الكفار » . وهناك برهان آخر غير مباشر يقول به توما ، ولكنه برهان معقد ، فنقتصر على البرهان المباشر .

وننتقل من هذا البرهان الأول إلى البرهان الثانى . ولكن قبل هذا ننظر نظرة عامة إلى هذا البرهان من حيث قيمته فنجد أنه فى نظر توما هو أهم البراهين من حيث أنه استطاع عن طريق هذا البرهان أن يستنتج أهم صفات الله : فالباطاسة ، والفعل المحض ، والثبات - كل هذه الصفات تستنتج مباشرة من كون الله محركاً أول . فهو فعل محض لأنه محرك أول ، وبالتالي لا توجد فيه قوة ، وإلا لما وجد شيء أو لما كان شيء موجوداً ، وإذا كان فعلاً محضاً فهو بسيط لأن مبدأ التركيب إنما يأتى عن وجود القوة أو الميولى . وهو ثابت لأن التغير ينشأ عن وجود القوة ، فما هو عار عن القوة غير قابل للتغير . وبهذا كله استنتج صفات الله الرئيسية من كونه محركاً أول .

ومن هنا كانت الأهمية للكبرى التى جعلها توما لهذا البرهان وهذا ما يبينه بوضوح فى رسالته : « موجز اللاهوت » [Compendium theologiae] .

البرهان الثانى أو البرهان بالعلية :

والبرهان الثانى الذى يقدمه توما هو البرهان على أساس العلية أعنى أن كل أثر يستلزم مؤثراً ، وهناك تأثير متبادل بين الأشياء بعضها وبعض من ناحية . ومن ناحية أخرى على أساس امتناع التسلسل إلى غير نهاية ، بل لا بد من الوقوف عند علة أولى ، وهذه العلة هى الله . ولكن قبل البحث فى تفصيل هذا البرهان يجدر بنا أن نلقى نظرة عامة على تاريخه . فنجد أن هذا البرهان قد أشار إليه أرسطو إشارة عابرة من حيث أسسه لا من حيث نسجه فى المقالة الثانية من كتاب « ما بعد الطبيعة » . ثم فصله وأقامه برهاناً عقلياً محكم الأجزاء ابن سينا . وجاء بعد ابن سينا Alain de Lille ثم البير السكبير فصاغ هذا البرهان على أساس ابن سينا والواقع أن التشابه بين هذا البرهان فى الصيغة التى نراها عند ابن سينا وفى

صيفته عند توما كبير جداً ، إلى درجة أن بعض المؤرخين يقول إن توما أخذ البرهان بحروفه عن ابن سينا .

لكن لاحظ أن هناك مع ذلك شيئاً من الاختلاف بين توما وبين ابن سينا في نظراته إلى العلية . أما العلية عند ابن سينا فهي عالية عقلية فلسفية بمعنى أنها العلية الطبيعية أى ارتباط الأشياء بعضها ببعض ارتباط تأثير طبيعى . أما عند القديس توما فهي عليّة دينية بمعنى الخلق ، أعنى أن العلة الأولى تخلق خلقاً من العدم ولا تخلق خلقاً طبيعياً . ومن هنا امتاز ابن سينا على توما في عرض كليهما لما البرهان .

أما البرهان فيقوم أيضاً على أساس الحسوس . فنجد في المشاهدة الحسية أن ثمة تأثيراً من جانب الأشياء بعضها في بعض ، وأن كل ظاهرة تحدث فلا بد من سبب لحدوثها وعلة لإيجادها وذلك لأنه لا يمكن الشيء أن يكون علة نفسه ، لأن العلة تسبق المعلول بالضرورة . فإذا كان الشيء علة لنفسه فكأن الشيء الواحد يسبق نفسه وهذا باطل . فلا بد من أن يكون للشيء علة غيره ، إلا أن ذلك لا يستمر إلى غير نهاية بل لابد من الوقوف عند علة أولى تكون علة للعلل ، ذلك لأن التأثير العلى لابد أن يأتى من علة محددة معلومة ؛ ومهما توسّطت التأثيرات والتأثرات فلا بد أن تكون هناك علة أولى هى التى تهب المعلولات ما فيها من آثار عليّة أعنى أنه لابد من الوقوف عند علة أولى ، وهذه العلة الأولى هى الله .

وبلاحظ على هذا البرهان أولاً أنه يشابه تمام المشابهة برهان الحركة من حيث أن برهان الحركة يشاهد حركة فيبحث عن علتها .

والبرهان الثانى يشاهد وجود ، فيبحث عن علته . فطابع العلية موجود فى كلا البرهانين : الأول برهان عليّة حركة ، والثانى برهان عليّة وجود . وبلاحظ

كذلك على هذا البرهان أنه يقوم على أساس تصور الملل مرتبة ترتيباً تصاعدياً بعضها بالنسبة إلى بعض ، أعنى أن الملل كما هي الحال في المتحركات والحركات تترب فيما بينها وبين بعض ترتيباً عمودياً لا ترتيباً أفقياً ، فالملل المرتبة ترتيباً أفقياً يمكن أن تستمر إلى غير نهاية بل الفلسفة تقول بذلك في الواقع ، وكذلك الحال في الملل المحركة المرتبة ترتيباً أفقياً . ومن هنا فإن هذا البرهان القائم على الحركة يصح أيضاً مع قولنا بأبدية الحركة وأزليتها وذلك لأن الأبدية والأزلية هنا أبدية وأزلية أفقيتان . ولكن من حيث التعماد والتصاعد لابد من الوقوف عند حد معين يكون حداً أول : ففي حالة الحركة إذا نظرنا إلى العالم نظرة عمودية - إن صح هذا التعبير - أعنى من حيث ترتب الحركات بعضها بالنسبة إلى بعض ترتيباً تصاعدياً من حيث تحريك الواحد للآخر تحريكاً عمودياً ، فإننا نجد حينئذ أنه لابد من الوقوف عند حد أول يكون المحرك الأول . وكذلك في حالة العلوية إذا نظرنا إلى الكون باعتباره مرتباً أعنى أن للوجود مراتب فالجبر في مرتبة دنيا ، ويعلو عليه الإنسان ، ثم للعقل الفعال ، ثم الملائكة ، وأخيراً فوق القمة الله ، نجد هنا باستمرار تسلسلاً تصاعدياً لابد أن يقف عند حد أول . ولكن من اللذاتية الأفقية - بمعنى أنه في مرتبة النوع الإنساني هنالك يوجد ما لا نهاية له من أفراد الإنسان - فهذا يمكن بل وأيضاً معقول ، كما رأينا أيضاً في الحركة أنها يصح أيضاً أن تكون أزلية أبدية بل والمقل يقضى بذلك ، إن لم يقل به العقل .

والخلاصة أن كل برهان من هذين البرهانين يقوم دائماً على فكرة أن كل مرتبة ترتيباً جوهرياً لأبد أن يكون مرتباً ترتيباً تصاعدياً .

البرهان الثالث أو برهان الممكن والواجب

خلاصة هذا البرهان أولاً هي أن هناك أشياء ممكنة . وكل ما هو ممكن

يلاحظ أنه يمكن أن يكون ، ويمكن أن لا يكون . هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإن ما هو ممكن لا يستمد وجوده من ذاته بل من غيره . ولكن إذا أضفنا إلى هذين الشرطين مبدأ عدم إمكان التسلسل إلى غير نهاية ، وجب القول بوجود واجب وجوده من ذاته . فلا بد من الوقوف إذن عند واجب يكون واجباً بذاته ، وهذا هو الله .

فلننظر أولاً نظرة تاريخية إلى هذا البرهان . فنجد أولاً أنه يقوم على أساس التفرقة بين الوجود والماهية ، والقول بأن عين الوجود ليس عين الماهية . وهذه التفرقة قد نجد لها أصولاً عند أوغسطين وعند بويس Boëce . ثم نجد هذه التفرقة بوضوح في الفكر الإسلامي عند الفارابي . ثم نجد البرهان واضحاً كل الوضوح وقائماً على هذا الأساس عند ابن سينا . وعن ابن سينا أخذه موسى ابن ميمون ، وعن موسى بن ميمون أخذه القديس توما . وبكاد القديس توما أن ينقل كلام موسى بن ميمون بحروفه . يقول موسى بن ميمون إن الموجود (أو المعلوم كما يسميه الإسلاميون) إما أن يكون أولاً : كله يكون وكله يفسد ، أو ثانياً : لا يكون منه شيء ولا يفسد منه شيء ، وثالثاً : أن بعض الموجود يكون ويفسد والبعض الآخر لا يكون ولا يفسد . والفرض الأول أن كل الموجود يكون وكله يفسد - باطل وواضح البطلان لأننا نجد أشياء موجودة . والفرض الثاني ليس أقل بطلاناً من للفرض الأول ، وهو أن لا شيء يفسد ولا شيء يكون ، لأننا نجد أمامنا موجودات تفسد وأخرى تكون . - ويحدد موسى ابن ميمون الفرض الأول بطريقة أدق فيقول إنه إذا كان كل شيء يفسد وكل شيء يكون ، أعنى أن من الممكن أن يفسد كل شيء ، فلا بد أن يكون قد أتى أزمان في الزمان اللامتناهي فسد فيه الموجود . ذلك لأنه يرى أن الممكن لا بد أن يتحقق يوماً ما ، وإلا لأصبح معدوماً ، ولم يقبل أن يكون ممكناً ، فالممكن الذي

لا يحدث يوماً ما ، ليس خليفاً باسم الممكن ، وإنما هو معدوم . وعلى ذلك فإذا قلنا بأن من الممكن أن كل شيء يمكن أن يفسد أو يقف فلا بد أن يأتي يوم في الزمان اللانهائي يحدث فيه فناء أو فساد لكل ، وإذا حدث فساد لكل فلا بد أن يخرج من حالة الفساد كائن آخر لم يطرأ عليه الفساد . فنحن نجد أمامنا موجوداً ، وهذا الموجود لا يمكن أن يكون قد نشأ عن هذا الفساد الذي حدث يوماً ما بالضرورة في الزمان اللانهائي . هذا الموجود لا بد أن يكون قد نشأ عن موجود لم يفسد حينما فسد الكل ، أي لا بد من القول إذن بوجود لا يفسد ، وهكذا ننتهي إلى القول بصحة الفرض الثالث ورفض الفرضين الآخرين . فقول حينئذ بالضرورة إن من الأشياء ما يكون ويفسد ، ومن الأشياء ما لا يكون ولا يفسد ، أي من الأشياء ما هو ممكن ومن الأشياء ما هو واجب . والممكن وجوده من غيره مادام هو نفسه ممكناً ، إذ يستحيل على الشيء أن يكون هو نفسه ومن جهة واحدة وفي آن واحد ممكناً وواجباً معاً لأنَّ الواجب يبق عليه الممكن . فلا يمكن الشيء إذن أن يكون أسبق من نفسه ، فبالإتي لا يكون الشيء ممكناً وواجباً بذاته ، بل لا بُدَّ من واجب يستمد منه الممكن وجوده حينما يتحقق . وهذا الواجب واجب بالضرورة ، أي وجوده من ذاته وهو الله .

ويتابع - كما قلنا - توما موسى بن ميمون في هذا البرهان خطوة بخطوة ولا يضيف إليه شيئاً جديداً إلا في تفصيلات جزئية تافهة . والمهم في هذا البرهان هو أنه أيضاً يفترض الزمان اللانهائي ، لأن رفضنا للفرض الأمل قام على أساس أنه لا بد أن يتحقق الممكن - وهو هنا الفساد - يوماً ما في الزمن اللانهائي . ولكن ليس معنى هذا أن موسى بن ميمون أو توما يقول بالأزلية والأبدية للزمان بل إنهما يريدان أن يقدموا حجة في الواقع تصلح لأي زمن ، وتكون حجة عقلية مقنعة كل الإقناع .

البرهان الرابع أو برهان التدرُّج في الكمال

والبرهان الرابع يقوم على أساس مشاهدتنا في الوجود لمراتب في الكمال .
خفي « الخلاصة ضد الكفار » يسوق توما هذا البرهان على النحو التالي :

نحن نقول عن قضية إنها صادقة ، وأخرى إنها كاذبة ، وثالثة إنها محتملة ،
فنقول إذن بدرجات للحقيقة أعنى أن هناك شيئاً أحق من آخر . ولكن الأحق
والحقوقي لا يمكن أن يقالاً إلا بالنسبة إلى حق مطلق بشاركتها فيه تكون لهما
درجة الحق ، فإذا كننا نجد بالضرورة في الوجود أحق وبحقوقاً ، فلا بد من القول
بوجود حق مطلق ، والحق المطلق - كما بين أرسطو ذلك فيما بعد الطبيعة -
يشمل الوجود المطلق ، فالحق المطلق يقتضي بالضرورة الوجود المطلق ، فهناك
إذن موجود مطلق ، هو الله .

وفي « الخلاصة اللاهوتية » يمرض توما نفس البرهان على أساس فكرة
الخير والذبل والحق . فنحن نجد أن هناك شيئاً أنبل من شيء . ولكن الذبل
النسبي لا يوجد إلا بالمشاركة في خير مطلق ونبيل مطلق فلا بد من القول إذن
بخير مطلق ونبيل مطلق ، والخير المطلق والذبل المطلق هما الحق المطلق ، والحق
المطلق يقتضي الوجود المطلق ، والوجود المطلق هو الله .

وقد كان هذا البرهان مثاراً لكثير من النقد من جانب الخصوم والأنصار
على السواء : إذ وجد بعضهم أن في هذا البرهان انتقالاً من التصور أو من
الماهية إلى الوجود ، على نحو ما فعل الأوغسطينيون في الحجة الوجودية في البرهنة
على وجود الله ، لأن توما ينتقل مما هو حق مطلق إلى ماهو موجود مطلق ومما
هو نبيل مطلق أو خير مطلق إلى ماهو موجود مطلق ، ولكن الحق تصور
ذهني وليس وجوداً وكذلك الحال في الخير المطلق ، والذبل المطلق . فكيف
يحق لتوما أن ينتقل من الماهية إلى الوجود ، مع أننا رأينا قد نقد بمنف الحجة

الوجودية عند أنسلم وبونافنتورا؟ ولهذا اختلف الشراح في تفسيرهم لهذه الحجة وقيمتها من الناحية التوماوية ، خصوصاً وأن توما يقول إن من الواجب أن نبداً دائماً من المحسوس ، وإن الانتقال من الماهية إلى الوجود لا يمكن أن يتم عن طريق المعرفة من المحسوس . وعلى كل حال فإننا نجد أن توما كان هنا واقعياً وصاحب نزعة أوغسطينية واضحة . ومهما قيل في تبرير عكس هذا ، فلا يمكن أن يفكر أننا في هذه الحالة سننتقل من الماهية إلى الوجود ، من مجرد إدراكها الماهية .

البرهان الخامس أو البرهان بوجود النظام

كل نظام يقتضى علة عاقلة منظمة ، لأن كل نظام يقتضى حكماً ، والحكم إنما يصدر عن الحاكم . ونحن نجد أن الكون كله منظم لافى جزئياته ، بل وفيه كله ككل ، فكلٌّ ميسَّرٌ لغاية . وكل الأشياء تتجه نحو تحقيق غاية واحدة ، ومن هذين الاتجاهين ينشأ النظام العام للوجود . ولكن كل نظام — كما قلنا — يقتضى منظماً أحده ، إذ لا يمكن أن يتصادف وتترتب الأشياء على هذا النحو المنظم الدقيق الذى نجده فى الكون ؛ فلا بد إذن من علة منظمة ومن ناحية أخرى يلاحظ أن كل علة منظمة تقتضى عقلاً ، لأن كل نظام لابد أن يقوم على العقل . فكل علة منظمة لابد إذن أن تكون عاقلة . ففى النهاية لابد من القول بعلة عاقلة منظمة للكون ، وهى الأصل فى هذا النظام والضمان الثابت لاستمراره .

وبلاحظ أن هذا البرهان إذا نظرنا إليه من الناحية التاريخية وجدنا أنه برهان شائع عام يقول به الرجل للساذج كما يقول به الفيلسوف . ونحن نجده أولاً فى الكتب المقدسة بكل تفصيل ، ويكاد يكون أهم برهان تلجأ إليه الكتب المقدسة . ومن ناحية أخرى نجد أرسطو قد قال به ، إذ يقول : إن كل شئ فى الطبيعة مرتب لغاية ، ويقول بوجود النظام فى الطبيعة ، وكل نظام لابد

أن يكون له علة عاتلة هي التي أوجبت وجوده . فلا بد من القول إذن بعلة عاتلة ، هي أصل هذا النظام . فالبرهان إذن من العاقبة التاريخية يمكن أن يؤخذ من للكتب المقدسة على صورة بدائية ساذجة ، ويمكن أن يؤخذ من أرسطو على صورة منمطة ، ومن أفلاطون على صورة أكثر نظاماً وأدق تفصيلاً .

فإذا نظرنا في هذه البراهين الخمسة كلها نظرة عامة ، وجدنا أنها تتفق في عدة صفات ، حتى إن بعض المؤرخين المحدثين يذهب إلى حد القول بأن كل هذه البراهين ليست في الواقع غير برهان واحد . وقد قامت في هذا للصدد مناقشات كثيرة سجلتها مجلات الدراسات المدرسية في فرنسا وإيطاليا وألمانيا . وأهم الخصائص المشتركة في هذه البراهين - وإن كنا نقول إنها ليست واحدة ، وإنما هي مظاهر متعددة ذات خصائص مشتركة - نقول إن أهم هذه الصفات أولاً أنها تشترك جميعاً في أنها تبدأ من الحسوس . فنحن هنا بعكس ما كنا عليه عند بونفانتورا والتقاليد الأوغسطينية . بل نجد هنا أن الروح الارسططالية ، في نظرية المعرفة ، قد طبعت كل هذه البراهين بطابعها الخاص . فإن هذه البراهين لا يمكن أن تكون إلا بالابتداء من الحسوس لأن الحسوس هو نقطة البدء في كل معرفة . أما أبناء القديس فرنسيس فقد أخذتهم التجربة الصوفية فاعتبروا أن الأصل في البرهان هو امتلاء النفس الإنسانية بالهضرة الإلهية في هذه التجربة الوجدانية . فالأصل إذن في إدراك الله هو التجربة الباطنة الصوفية الوجدانية . بينما الحال على العكس من ذلك عند أبناء القديس دومينيك ، فقد نزعوا نزعاً ارستطالية إذ عند هؤلاء نجد أن الأصل هو العيان الحسي لا الوجدان .

والخاصة الثانية في هذه البراهين أنها تفترض كلها العلية . فالبرهان الأول يقوم على أساس وجود حركة تستلزم علة لها تكون هي المحرك الأول . والبرهان الثاني يقوم على أساس مشاهدة وجود ، يقتضى علة هي علة العمل . والبرهان

الثالث يقوم على أساس وجوه كون وفساد وبالتالي إمكان أو لا إمكان علته
وهى الوجود .

والبرهان الرابع يقوم على أساس مشاهدة كمال ، وكل كمال يستلزم علة
أصلية هى الكمال المطلق . والبرهان الخامس يقوم على أساس نظام ، فلا بد له
من علة منظمة . ففى هذه البراهين كلها إذن شاهد طابعا مشتركا وهو قيامها
جميعا على مشاهدة تقتضى علة فالعلمية هى الأصل فيها جميعا . وصفة عامة مشتركة
ثالثة وأخيرة هى أن هذه البراهين جميعا ، وخصوصا البرهانان الأول والثانى ،
تفترض أن الأشياء مرتبة ترتيبا تصاعديا لو نظر إليها فى لحظة من الزمان .
وعن طريق هذا الترتيب التصاعدى للعمودى - إن صح هذا التعبير - لا بد أن
يصل إلى الإنسان إلى مبدأ أول على قمة هذا التصاعد .

صفات الله

فإذا ما انتقلنا من إثبات وجود الله إلى ماهية الله ، أعنى إلى معرفة صفاته ،
وجدنا أن الصعوبة هنا ضخمة ، وذلك كما ذكرناه سابقا من أن كل معرفة
وكل برهان فإنما يقوم على أساس معرفة للماهية ، وبقدر معرفتنا للماهية
تكون قدرتنا على إدراك نواحي الماهية وصفاتها . والعقل لا يستطيع أن يصل
بمفرده - من حيث إنه مركب من هيولى وصورة وليس صورة صرفة - لا يستطيع
هذا العقل فى الواقع أن يصل إلى إدراك المعقول الصرف . والله معقول صرف
فلا يستطيع العقل الإنسانى أن يصل إلى إدراك ماهيته . فثمة عدم تناسب مطلق
بين العقل الإنسانى وبين ماهية الله إذ أن قدرته على إدراك الله فى صفاته محدودة .
ولهذا فإن معرفتنا بصفات الله لن نصل إليها فى الواقع إلا بطريق سلبى أو شبه
سلبى . فنصل إليها أولا بطريق سلبى بأن ننفى عن الله كل ما لا يليق بمقام
الألوهية من كمال ، وتبعاً لهذا سننفي عن الله الحركة والتغير والانفعال والتركيب

ونضيف إليه - بدلا من هذا - أنه لا متحرك ثابت ، وأنه فعل محض بسيط .
وهذه الصفات قد بينا مرارا كيف نستخلص من الله من فكرة أنه محرك
أول . وقد وجدنا أرسطو قال بها كلها ، وأخذها مباشرة من تصوّره للمحرك
الأول . فلا داعى لبيان طريقة استخلاصها .

والطريق الآخر لمعرفة صفات الله ، هو معرفة صفات الله عن طريق قياس
النظير *per analogiam* . ذلك أن كلّ علة لابد من أن تترك أثرا في معلولها ،
لأن المعلوم صادر عن العلة . فإذا كان الله علة الموجود فلا بد أن نجد في الوجود
تشابها بينه وبين الموجود . ولكن يجب أن يلاحظ مع ذلك أن المعلوم يشبه
فقط العلة ، ولا يساويه في درجة الشبه ، كما أن كل صفة تنسب إلى المعلوم ليس
من الضروري أن توجد في العلة ، فإن المعلوم بحكم وظيفته أو مرتبة الوجود
يقتضى أشياء تختلف مع ما تقتضيه مرتبة الوجود بالنسبة إلى العلة ، فمالمنا
إذن أن ننظر في صفات الموجود ، وأن نستخلص منها ما يمكن أن يليق بكمال
الالوهية ، وتبعاً لهذا نصف الله بقياس النظير ، أعني نقول : إن الأشياء متصفة بكذا ،
أعني بهذا النوع أو ذاك من الكمال ، فلا بد أيضاً أن يكون الله متصفاً بهذه
الكالات ، ولكن بنسبة أكبر جداً مما هي الحال في الموجود ، وسننتهى في
الواقع إلى ما انتهى إليه أنسلم وقبلة سكوت أريجين حينما قالوا : يجب أن ننسب
إلى الله كل الصفات الكمالية الموجودة في المخلوق ، ولكن نضيف إليها بعد
ذلك حرف الجر « فوق » فالله عالم يعلم فوق العلم ، وحى بحياة فوق الحياة ،
وقادر بقدرة فوق القدرة ، فإذا ما حاولنا أن نحدد عن هذا الطريق صفات
الله قلنا بأنه عالم علماً محيطاً ، قادر بقدرة مطلقة ، مريد حر . . إلى آخره .

٣ — الخلق Crèation

وقد رأينا في البرهان الثانى لإثبات وجود الله أنه يقوم على أساس أن الله علة الوجود . فالله إذن علة لمعلول هو الخلق ، ومعنى أنه علة العلل : أنه فعل محض ، وما هو فعل محض هو عقل محض ؛ والعقل المحض يحيط بكل الوجود ، بمعنى أن الله يتمقله لذاته ينتج الوجود ، وهذا الوجود هو الخلق . فهناك إذن صلة من جانب الوجود إلى الله ، هي صلة الخلق .

وهذا الخلق هو فى الواقع مشاركة من جانب المخلوق للخالق . وهنا تثار مشا كل رئيسية فيما يتصل بفكرة الخلق ، فنثار أولا مشكلة أولى ورئيسية فيما يتعلق بإمكان الخلق من العدم وماهية الخلق . فنجد أولا أن الخلق يجب أن يفهم على أساس أنه ليس خلق هذا الجزء أو ذاك الجزء الآخر ، بل الخلق هو خلق للكل معاً . وإذا خلق الكل فمعنى هذا أن هنا إيجاداً للكل . وإيجاد للكل معناه الخلق من العدم لأنه ما دام كل شيء سيوجد ، فمعنى هذا أنه لم يكن ثمة شيء ، فوجد شيء . إذن نحن نرى أنه لم يكن ثمة أجسام ولا حركة ولا زمان ، وإذا بنا نجد أجساماً وحركة وزماناً . فها هنا إذن خلق من العدم ، ما دام الخلق خلقاً للكل . فإذا ما فهمنا هذين الشرطين استطعنا أن نفهم فكرة الخلق ، إذ يضاف إلى ذلك عامل جديد : هو أن الله بكماله المطلق ولا نهائيته المطلقة أو إرادته المطلقة ينتج الخلق . ذلك أن شروط الخلق قد تحققت ، وهى أن الخلق خلق للكل ولكنه خلق من العدم ، وأن الإرادة قد اقتضت الخلق ، والإرادة قد اقتضت الخلق لأنها أرادت ذلك ، لاشيء آخر . ولا مجال للتحدث هنا عن وقت لهذه الإرادة ، وإنما هى إرادة يتم بها الخلق دون تحديد لزمان هذا الخلق كما سيتبين بعد قليل — فتحدث حينئذ صلة بين الخلق وبين المخلوق ، وهذه الصلة هى صلة للمشاركة Participation وهنا يجب

أن نحدد معنى هذه الكلمة حتى لا نقع في القول بوحدة الوجود إذ يجب أن يُستبعد من فكرة المشاركة هنا كل معنى يشعر بوحدة الوجود . وإنما المشاركة معناها أن شيئاً لم يكن فوهبه الله صفة الوجود ، فأصبح موجوداً . والمشاركة هنا ليس معناها أن يكون الشيء جزءاً من شيء آخر ولكن معناها فقط أن معقولية شيء لا تفهم إلا باعتبارها منسوبة إلى شيء آخر ، أعني أن شيئاً يتلقى عن شيء آخر وجوده . ومجرد هذا التلقى يكفي لبيان ما هنالك من فارق كبير بين الشيء للتلقى وبين أصل وعلّة هذا التلقى . وفي هذا التلقى لا يحدث تأثير للأصل ، وإنما الحركة تأتي من جانب ما سيُخلق إلى جانب الخالق ، وبظل هو كما هو في ذاته . فهناك إذن في حالة الخلق حالة مشاركة من جانب المخلوق نحو الخالق دون أن يتغير الخالق . وهكذا نجد أنه لا توجد صلة بين الله وبين الأشياء وإنما توجد صلة بين الأشياء وبين الله ، بمعنى أن الأشياء هي التي تنزع إلى الوجود فتشارك في قدرة الله ، بمعنى أنها تتلقى الوجود من الله دون أن يتغير الله .

والمشكلة الثانية في فكرة الخلق : هي المشكلة التي أثارها الفلاسفة العرب بوجه خاص وعلى رأسهم ابن سينا ، وهي مشكلة إمكان صدور الكثرة عن الواحد . أما ابن سينا فيرى أن الواحد لا يمكن أن يصدر عنه إلا واحد . ولهذا يقول بأنه عن الأول صدر للعقل الأول ، وعن هذا ، العقل الثاني ، وهكذا حتى نصل إلى بقية الموجود تبعاً للمبدأ القائل : إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد . — أما أصل هذه المشكلة في نظر القديس توما فهو على نحو ما أشار إليه القديس أوغسطين . فالله عقل ، والعقل يتمثل الأشياء وبصورها . فالعقل إذن يشتمل على صور ، وهذه الصور هي النماذج العليا للأشياء . وتحقق الوجود العيني يتم بتعقل الله لهذه الصور . وهذا التعقل ليس تعقلاً من جانب الله لذاته ، وإنما هو تعقل من جانب الله لذاته باعتبارها تشارك فيها الأشياء ، أعني أن تعقل الله هنا هو تعقل لصلة ذاته بالأشياء باعتبارها مشاركة لذاته ، وعن

فعل للعقل هذا ينشأ ما لا نهاية له من أنواع الخلق ، وبهذا نفّس إمكان قيام الكثرة عن الواحد . فلا حاجة إذن لما يقوله ابن سينا من أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد . فإن العقل يتمثل صور الأشياء ، وفي تعقله لها يوجد لها كلها ، وبفعل واحد .

ومشكلة ثالثة هي مشكلة الخلق في الزمان . وهي مشكلة خطيرة أثارها ابن رشد وحلها على أساس أن العلة الأزلية معلولها أزلي مثلها ، فالخلق أزلي كالله سواء بسواء ، والزمان بالتالي أزلي بأزلية موجد . فهنا إذن قول بأزلية للعالم وأزلية الزمان . وعلى العكس من ذلك نجد بونا فنتورا يقول بأن الخلق في الزمان يمكن أن يبرهن عليه عقلياً . وقد رأينا من قبل كيف حاول أن يبين ببراين عقلية إمكان الخلق في الزمان وبالتالي القول بأن العالم قد بدأ ، وليس أزلياً . ولكن توما يقف هنا موقفاً وسطاً فيقول إن الحجج التي تساق في جانب القول بأزلية العالم محتملة . وكذلك الحجج التي تقال في جانب القول بابتداء العالم محتملة كذلك . أما البرهان العقلي اليقيني فغير ممكن في كلتا الحالتين ، ذلك أن كل برهان عقلي فإنما يصدر على أساس حد الماهية . وحد الماهية هنا إما أن يكون حد ماهية الله ، أو ماهية الخلق . وإذا كان نظرنا في حد الماهية - سواء بالنسبة إلى الخلق ، وبالنسبة إلى الله - فإننا لن نجد ما يساعدنا على إقامة برهان عقلي ؛ ذلك لأننا لو نظرنا في حد و ماهية الخلق فإننا لن نجد في ماهية الأحجار أو السماء أو الإنسان ما يقول بضرورة الوجود في زمان ، أو ابتداء زمان ، وإثماً الحدود أو التعريفات دائماً خارجة عن الزمان فلا تحدد زماناً لا بالأزل ولا بالبدء .

وإذا نظرنا في حد الله ، لم نجد في الواقع ما يمنع أن يكون هناك خلق في الزمان ، كما لا نجد أن هناك ضرورة أو عدم ضرورة ، أو إمكاناً أو عدم إمكان بالنسبة إلى الخلق منذ الأزل ؛ فإذا قال لنا الوحي أن الله قد خلقه منذ الأزل فعلياً أن نعتقد ذلك وأن نؤمن به إيماناً فحسب ، أما اليقين العقلي فلا يمكن أن

يوجد بالنسبة إلى هذه المسألة . فإذن من ناحية العقل الحجج هنا كلها متكافئة سواء في حالة القول بالأزلية والقول بالابتداء في الزمان . ولكن من ناحية العقل نجد الإيمان يقول لنا إن العالم قد خلق في زمان . ويقول بابتداء زمان . ولهذا يلخص توما الموقف بأن يقول : إن بدء العالم قابل للإيمان غير قابل للبرهان ولا للعالم

*Mundus incoepisse est credebile, non autem demonstrabile
vel scibile*

والمشكلة الرابعة في الخلق هي مشكلة الشر . وفيها يقول توما إن الله لا يمكن أن يفعل الشر ، ذلك لأن الشر شيء سلبى محض ، هو بالأحرى عدم وجود أولى من أن يكون وجوداً ، فإذا أضفناه إلى الله فقد أضفنا إلى الله أنه يخلق العدم ، وهذا لا معنى له ، وإنما الشر يجب أن يُفسر على أساس أنه هذا الشيء الضرورى الذى يفتقر به المخلوق عن الخالق ، فتمتة فارق في مرتبة الوجود بين الخالق والمخلوق ، وإلا لكان الخالق والمخلوق شيئاً واحداً : وهذا للفارق في مرتبة الوجود هو الشر ، والموجودات تترتب في الواقع ترتيباً تفاضلياً بحسب درجة الشر ، أعنى بحسب النقص في المخلوق بالنسبة إلى الخالق . فنجد في القمة ماهو معقول صرفاً تقريباً ، ثم يليه ماهو أقل درجة في المعقولية ، وهكذا نجد سلسلة تصاعدية من الموجودات . والشر فيها هو هذا الانحراف الضرورى اللازم لصفة الخلق بإزاء الخالق .

ففي قمة الوجود نجد للملائكة ، وهنا نجد توما لا يقول كما قال بونا فيكتورا إن كل شيء مركب من هيولى وصورة ، بل يقول إن هناك من الأشياء الموجودة المخلوقة ما ليس مركباً من هيولى وصورة ، بل هو مركب من الصورة فحسب . وهذا الوجود المخلوق هو الملائكة ، فالملائكة جواهر لا مادية ، صور . إلا أن درجة الفعل والبساطة والمعقولية فيها أقل بالضرورة من

درجة الله ، لأنها على كل حال مخلوقة . ويكفى أن تكون فيها هذه الصفة لكي يكون نعمة طارق هائل بين الملائكة وبين الله وفيها عدا ذلك فإننا نؤكد نجد للملائكة صوراً مرفوعة بسيطة روحية خالصة تقريباً . وتترتب هي الأخرى فيما بينها وبين البعض ، ومهمتها إدراك الأنواع المعقولة ، وهذه الأنواع المعقولة تترتب الملائكة في إدراكها بحسب درجة الملك في نظام الملائكة ، حتى نصل في النهاية إلى العقل الملائكي الذي يوجد مباشرة فوق العقل الفعال في الإنسان .

ولا نريد أن ندخل بعد هذا في تفصيل الخلق ونظرية المعرفة ، بل نقتصر على هذا القدر فيما يتعلق بالقدّيس توما ، وننتقل من عرضنا لمذهبه إلى نظرة عامة إلى ما هناك من فارق بين النزعة الأوغسطينية والنزعة الأرستطالية . والفارق الرئيسي الذي لاحظناه دائماً هو أن المعرفة مصدرها الوجدان الباطن في التجربة الصوفية عند الأوغسطينيين . ومن هنا كانت هذه الدبرة للعذبة التي تظهر واضحة في كل ما يتحدث به أبناء القدّيس فرنسيس . كما أن هذه التجربة الصوفية الباطنة الوجدانية هي الأصل في كل نظراتهم في الوجود : فبراهين الله قائمة على الشعور المباشر الممتلئ بالحضرة الإلهية في النفس الإنسانية . وفكرة الخلق تقوم كذلك على هذا الشعور بأن كل شيء هو الله وأن هذه المظاهر الخارجية هي مظاهر ليس لها وجود حقيقي إلا ويتقوم في الله . ومن هنا نجد أن لوحدة الوجود غير واضح ولكنه موجود على كل حال في كل ما يقول به أبناء القدّيس فرنسيس . أما أبناء القدّيس دومينيك فقد كانوا ، على العكس من ذلك ، يؤمنون بأن الأساس في كل معرفة ، هو المعرفة الحسية ، فيجمعون المعرفة الحسية هي الأساس ، وإن كانوا يضطرون دائماً إلى إدخال مبدأ عقلي في كل براهينهم . وقد ظهر هذا بوضوح في براهين توما على وجود الله ،

إذ مهما بلغت درجة الحس فلن تصل إلى درجة المعقول إلا بإدخال مبادئ جديدة، هي التي تيسر لنا الوصول إلى المعقول. ومن هنا أيضاً يتحدثون عما يسمونه باسم الواقعية المسيحية *réalisme chrétien* عند توما. فالوجود الحقيقي عند توما، وعند الأرسططاليين من أتباع دومينيك هو الوجود القائم العيني *l'être concret* فبمعكس ما كانت الحال عليه عند الأوغسطينيين، نجد هنا أن الوجود القائم العيني أعلى درجة من الوجود المتصور. ولهذا كان مذهب توما إلى أقرب الواقعية التجريبية منه إلى المثالية التي تأتي عن الوجدان على النحو الذي نراه عند بونا فنتورا.

التيار الثالث

الرُّشْدِيَّةُ اللَّاتِينِيَّةُ

رأينا إلى أي حد أثر أرسطو في تفكير العصور الوسطى، سواء عند الأوغسطينيين وعند الأرسططاليين. ووجدنا أنه فيما يتصل بهؤلاء لم يكن تأثير أرسطو تأثيراً مطلقاً إذ حاول هؤلاء أن يوفقوا بين المعتقد الديني والفلسفة المشائية، وهذا التوفيق بين الاثنين قام على أساس أن الحقيقة الأرسططالية ليست هي كل الحقيقة، بل يجب أن تضاف إليها حقيقة أخرى هي الحقيقة الدينية. ولـكننا نجد في هذا القرن الثاني عشر، إلى جانب هؤلاء الأرسططاليين المتحفظين، أرسططاليين آخرين متطرفين. منهم من يفتسب، بل أكثرهم لا يفتسب إلى التدريس، فتمهم من لم يكونوا أساتذة في كلية اللاهوت، ومنهم من لم يكونوا رجال دين إطلاقاً، بل كانوا كتاباً عاديين يدرسون في كلية الآداب بجامعة باريس. وهؤلاء قد حاولوا أن يعنوا خصوصاً بالفزياء والمنطق الأرسططاليين، ولـكنهم اضطروا إلى جانب هذا أن يعنوا بالمسائل اللاهوتية

والميتافيزيقية . ذلك لأن الفزيائى وهو يبحث فى مسألة الممكنات المستقبلية *futurs contingents* لا يمكن أن يبحث فى هذه المشكلة دون أن يتعرض فى الآن نفسه لمشكلة العناية الإلهية لأن الممكن المستقبل إذا كان معلوماً علماً سابقاً يفقد صفة الإمكان المستقبل ويصبح ضرورياً . وهذا يتنافى مع فكرة العناية الإلهية . فإذا قلنا بالممكنات المستقبلية تعرضنا لمسألة العناية الإلهية . وكذلك الحال لا يمكن الإنسان أن يتعرض للحركة الأزلية الأبدية دون أن يتعرض لمشكلة الخلق فى الزمان .

وهكذا نجد أن هؤلاء المدرسين فى كلية الآداب فى جامعة باريس والذين كانوا يدرسون الفيزياء والمنطق قد اضطروا أيضاً إلى معالجة كثير من المسائل الميتافيزيقية اللاهوتية فظهرت شخصيات لا نكاد نعرف عنهم إلا أنباء ضئيلة جداً ، وبعضهم لا نكاد نعرف عنه إلا اسمه مثل *Boèce de Dacie* ولكن هناك شخصية ممتازة كانت على رأس هذه الحركة ، نعرف عنها أشياء كثيرة تكفى لإعطائنا فكرة واضحة عن اتجاه الرشدية اللاتينية . وهذا الشخصية هى *Siger de Brabant* سيجير البرابنتى .

لا ندرى على وجه التحديد ميلاد سيجير إذ يذكر أنه ولد تقريباً حوالى سنة ١٢٥٣ ، وتوفى فى سنة ١٢٨١ أو سنة ١٢٨٤ تقريباً ، وكان أستاذاً فى جامعة باريس . والموقف كما حدده سيجير هو أنه قال إن لدينا الحقيقة التى يعلمنا إياها أرسطو وابن رشد . وهذه الحقيقة يوجد إلى جوارها حقيقة أخرى هى التى يعلمنا إياها النقل . وكثيراً ما نجد اختلافاً بين العقل والنقل . ولكن موقف سيجير بوجه عام هو أن الحقيقة الأصلية والحقيقة بمعنى الكلمة هى الحقيقة الدينية . وموقف سيجير هذا إذا نظرنا إليه فى تفصيله وجدنا أنه أضعف بكثير جداً من موقف أستاذه ابن رشد ، حتى إننا لنجد من العجب جداً أن يقال إنه كان مفكراً

حرًا من أتباع ابن رشد . فإن ابن رشد قد قال بأن هناك معرفة عقلية هي الشريعة ، وإلى جانبها معرفة يقينية هي ما يقوله العقل أو الحكمة . ويرى أن المعرفة العقلية في مرتبة دنيا بالنسبة إلى المعرفة العقلية ، وأنه إذا اختلف العقل والنقل فيجب أن يؤوّل النقل دون رحمة لحساب العقل . فموقف ابن رشد واضح جدًا ، وهو أن الحقيقة ، بمعنى الكلمة ، هي الحقيقة العقلية ، أما ما يقول به النقل فهو صورة تقريبية تصلح للعامة فحسب من أجل تصوّر الأشياء . أما سيجير فقد كان متحفظًا إلى أقصى حدّ ، فقد قال إن هناك حقيقتين : الحقيقة الدينية ، والحقيقة الفلسفية ؛ بل وأكثر من هذا يجب ألا يقال إن هناك حقيقتين لأن الحقيقة لا تتمدد ، وإنما هناك حقيقة قال بها الفلاسفة وهناك حقيقة دينية . والاثنان قد يختلفان ، لكن القول الصحيح دائمًا هو ما يقول به الدين . ولذلك فالفلاسفة عنده ليست البحث عن الحقيقة ، إنما للفلسفة عنده هي سرّ ما قاله أرسطو وابن رشد وغيرهما من الفلاسفة . وإذا كان هناك في العصور الوسطى مذهب للحقيقة المزدوجة doctrine de la double vérité بمعنى أن هنالك حقيقتين : إحداهما دينية ، والأخرى فلسفية ، فيجب ألا ينسب هذا بطريقة مباشرة إلى سيجير ، لأن سيجير كان أكثر نحوًا من أن يقول بهذا المذهب ، وإنما قوله واضح في أن الحقيقة هي الحقيقة الإيمانية ، وأما الحقيقة العقلية فليست جذيرة باسم الحقيقة وإنما هي أقوال فحسب .

هذا هو العرض العام للعلاقة بين العقل والنقل عن سيجير البرابنتي . ومنه يبدو أنه كان في الواقع أكثر تحفظًا من توما ، بل من كثير من اللاهوتيين المعتمدين . فهل صحيح أن سيجير كان على هذا النحو الذي بينه لنا خصوصًا بين المؤرخين المعاصرين - جلسون ؟ وهل صحيح أن سيجير كان في الواقع - على أحسن تأويل - كهؤلاء المحدثين الذين يؤمنون معًا بحقيقتين مزدوجتين ، فيقولون : هذا ما يقول به عقلى ، وهذا ما يقول به الدين وإني أومن بما يقول

به الدين كما أومن بما يقول به العقل ؟ ولا يصل أمثال هؤلاء إلى الحقيقة إلا بشيء من الجهد العنيف والعذاب النفسى المطرد من أجل اتخاذ وجهة نظر واحدة وللغضاء على التناقض والازدواج فى الشخصية . لا نظن أن هذا كان موقف سيجير ، وإلا لما كان مصدراً لهذه الاضطهادات التى لاقاها وقرارات الحرمان التى أصدرت ضده سنة ١٢٧٧ ، وسنة ١٢٧٩ . ثم إن الشهرة التى كانت للرشدية اللاتينية بأنها مذهب مبتدع تحملنا على أن لا ننظر هذه النظرة إلى سيجير . والواقع أن سيجير قال بأقوال تجعله ينظر إليه نظرة المبتدع من جانب الكنيسة . وقد لاحظتوما ما فى مذهب سيجير من خطأ ، فأعلن هذا منذ اللحظة الأولى . فى موعظة مشهورة ألقاها فى جامعة باريس حمل حملة شعواء على سيجير ، وفيها قال إن الحقيقة لا تعتمد ، فالقول بحقيقة مزدوجة قول باطل فإما أن تكون هناك حقيقة عقلية ، وإما أن تكون هناك حقيقة عقلية . وإذا اختلفتا كان علينا أن نؤمن بإحدهما ، لأن القضيتين المتناقضتين لا تثبتان معاً . وبالتالى إذا كان ما يقول به العقل هو الحقيقة ، فالنقل باطل . وإذا كان ما يقول به النقل هو الحقيقة ، وما يقول به العقل مخالفاً له ، فالعقل إذن باطل . فالموقف واضح وصریح : فإما قول بحقيقة واحدة هى اللاهوت ، أو قول بحقيقة واحدة هى الفلسفة . والأقوال التى قالها سيجير وكانت تخالف معتقدات اللاهوت ، هى أولاً : أنه قال عن الله إنه علة غائية وليس علة فاعلية . وقال ثانياً إن الأنواع أزلية أبدية . وأكثر من هذا قال بأن الأشياء فى حالة عود أبدى *retour eternel* فقبل فيكو Vico ونيقشه نجد سيجير يقول إن العالم يسير فى دورات ، وهذه الدورات تأتى على فترات وتعود الأشياء التى كانت هنا مرة أخرى من جديد : من دين وأخلاق وشريعة . الخ . وذلك لأن كل شيء يتوقف على حركات الأفلاك ولـسكل فلك دورة تأتى لتعيد ما كانت عليه الحال فى دورات سابقة وهكذا سنجد باستمرار أن العالم مؤلف من دورات مستمرة . وقد ظهر

للكريسة ما في هذا من خطر لأنه يؤدي إلى القول بأن الدين المسيحي قد وجد من قبل مرات عدة .

ومسألة رابعة هي مسألة وحدة العقل الفعال . فإن سيجير يقول إن الصلة بين العقل والجسم هي صلة فعل فحسب ، أى أن الاتحاد بين الميولى والصورة أو بين النفس والجسم ، هي صلة اتحاد في الفعل لا في الماهية . ومثل هذا القول يجعل من السهل أن يقال بعدئذ : إن كل النفوس واحدة ، وإن نمت عقلا واحداً مشتركاً بين جميع الناس يتصل بأجسام مختلفة محدثاً فعله فيها ، وظاهر أن في القول بوحدة العقل للفعال ما يتنافى مع الدين ، لأنه يؤدي إلى إنكار المسؤولية وبالتالي إنكار لعذاب الآخرة وما يتصل بالآخرة .

وقد لاقت هذه الرشدية اللاتينية في أول الأمر كما قلنا معارضة شديدة فحكم بتبديع أصحابها في الجمع الذي عقد سنة ١٢٧٠ . وإن كنا نجد مرة أخرى في سنة ١٢٧٧ أن من بين المائتين والتسع مقالة التي قرر أسقف باريس إعلان ما فيها من ابتداع ومخالفة للدين ، نجد أن الكثير من هذه المقالات ينسب إلى الرشدية اللاتينية ، ولـكنا نجد أيضاً أن من بين الـ ٢٠٩ مقالة مقالات يشتم منها رائحة التوماوية إن لم تكن مقالات توماوية صريحة . وعلى الرغم من قرارات الحرمان المتكررة ضد الرشدية اللاتينية ، فقد كان لها أثر ضخم في القرون التالية ، حتى القرن السادس عشر . وكان لها نشاط واضح خصوصاً في القرنين الرابع عشر والخامس عشر .

التيار الرابع

النزعة العلمية

بدأت الروح العلمية في العصور الوسطى في مدرسة شارتر ، وذلك في القرن الحادى . إلا أن هذه النزعة العلمية لم تلبث أن ضعفت واختنقت بعد ذلك بمدة قليلة . ولكننا نجد في القرن الثالث عشر نهضة علمية أراد منها أصحابها أن يتابعوا هذا العمل الذى بدأه رجال مدرسة شارتر . وكانت هذه النزعة في اكسفورد ، لأن أكسفورد قد ظلت بعيدة عن التيار اللاهوتى السائد فى باريس وظلت حرة بعد ، وبالتالى ، فى أن تأخذ من أرسطو ما تشاء . فعميت خصوصاً بالناحية الطبيعية فى أرسطو ، واهتمت بوجه خاص بتطور العلوم عند العرب ، فحدثت نهضة علمية ممتازة كانت متأثرة من الناحية الدينية بالنزعة الأوغسطينية ، فإن معظم رجال أكسفورد كانوا ممن ينتسبون إلى طريقة القديس فرنسيس حتى أصبح الانتماء إلى أكسفورد والانتماء إلى فرنسيس شيئاً يكاد يكون مطرداً باستمرار . والشخصية الكبرى التى ظهرت فى القرن الثالث عشر فى أكسفورد والتى وضعت الأساس للعالم التجريبي فى العصور الحديثة هى شخصية روجر بيكون Roger Bacon ولكن عمل روجر بيكون قد سبقه تأثير شخصية أخرى ذات أهمية خاصة فى تطور هذه النهضة العلمية ، وهى روبير جروستست ، Robert Grosseteste كان روبير (توفى سنة ١٢٥٣) أستاذاً بجامعة أكسفورد ، ورئيساً لأساقفة لىنكولن Lincoln ويمتاز من الناحية المذهبية بمذهبين رئيسيين ، الأول مذهب فى النور ، والثانى مذهب فى للنهج الفلسفى . أما مذهب فى النور فيقوم على أسس أفلاطونية من ناحية وعلى أساس علم المناظر كما نمناه العرب من ناحية أخرى . وعلى هذا الأساس الأفلاطونى المحدث والعربى العلمى أقام روبير جروستست فلسفة عامة فى النور باعتبار أنه الأصل

في كل الوجود ، وعن طريقه حاول أن يفسر نشأة العالم . والأصل الذي يقوم عليه مذهبه في النور هذا ، هو أنه إذا كانت لدينا نقطة من النور أو الضوء فإن هذه النقطة لها خاصيتان : الأولى أنها تنفشر على صورة كرة ، والثانية أنها انظلم في هذا الانتشار حتى ينتهي مقدار تخلخلها أو تصطدم بحجم معتم ، وعلى هذا الأساس بنى روبرج جروسنتست نظريته في نشأة العالم . فقال إنه إذا كانت لدينا الأبعاد الثلاثة : الطول والعرض والعمق ، فسيكون لدينا الجسم أى أن تفسير الجسم وبالتالي تفسير العالم المادى إنما يتم بسهولة على أساس هذا التصور ، تصور الشيء ذا أبعاد ثلاثة . ونحن قد قلنا إنه إذا كانت لدينا نقطة من الضوء فإننا نجدها تنفشر على هيئة كرة ، وبانتشارها على هيئة كرة تتكون لها أبعاد ثلاثة ، فالأصل في العالم أنه كان مركباً من هيولى ومن صورة غير ممتدين ثم حدث بعد ذلك أن جاءت نقطة من النور فانتشرت على هيئة كرة وأصبح لها أبعاد ثلاثة . وعن هذا الطريق تكون الجسم ، وبالتالي تكون العالم . وبطريقة بارعة يبين روبرج جروسنتست أن العالم متناه بالضرورة ، وذلك لأن المضروب اللامتناهى يكفى أن يكون الأصل فيه مضروب فيه متناه ، ومهما كان من انتشار النور فإننا نصل في النهاية إلى عالم متناه .

والمذهب الثانى الذى قال به روبرج جروسنتست هو محاولته تطبيق قواعد الحكم على كل مافى الوجود ، إذ يحاول أن يرجع كل الظواهر الطبيعية إلى نسب كمية ، ولهذا نراه يبحث فى الخطوط والزوايا والأشكال باعتبار أنها المفسر النهائى لظواهر الوجود . ففعل الضوء يتم فى خط مستقيم . ويعنى روبرج جروسنتست فى بحثه فى الأشكال الهندسية بشكلين رئيسيين : الكرة لأن النور ينتشر على هيئة كرة ، ثم الهرم لأن أعظم تأثير لشيء إنما يكون بأن يأتى الأثر من كل السطح لىكى ينتهى فى نقطة واحدة ، وهذا ما يتمثل فى الشكل الهرمى .

ولا نطيل فى الحديث عن روبرج جروسنتست ، بل ننقل منه مباشرة إلى

روجر سيكون ، لأنه هو الذى وضع أساس الفلسفة العلمية والمنهج التجريبي كأوضح ما يكون الأساس . ولد روجر سيكون فى سنة ١٢١٠ أو سنة ١٢١٤ بمدينة Ilhestre فى مقاطعة Dorsetshire وتلقى دراسته الأولى فى أكسفورد على يد روبرت جروسست ، ثم انتقل من أكسفورد إلى جامعة باريس حيث تلقى دروساً على الإسكندر دى هاليس ، وألبير الكبير . وأصبح من أتباع الطريقة الفرنسكانية ، إلا أنه اضطر بعد ذلك وبسبب معارضته الشديدة لاسكندر دى هاليس ولكل معاصريه تقريباً اضطر أن يمتحن امتحاناً شديداً فيزغم على الصمت وعدم القراءة . ولكن لما تولى البابا كليمان الرابع وكان صديقاً له استطاع أن يبدأ الكتابة بعد أن أطلق سراحه ، فكتب فى هذه الفترة الضئيلة كتابه الرئيسى وهو « السفر الأكبر » Opus Majus ولكن لم يكمل هذا البابا يموت حتى بدأت سلسلة الاضطهادات تنصب على روجر سيكون ، فأرغم على الاعتقال وظل هكذا طول أربع عشرة سنة حتى سنة ١٢٩٢ ولا ندري بعد ذلك شيئاً عن كيفية وفاته ، ويرجع أن يكون ذلك سنة ١٢٩٢ ، وفى الفترة الأخيرة كتب كتبه الأخرى ، وأهمها : « السفر الصغير » Opus minus ثم كتاب « خلاصة الدارسة اللاهوتية » compendium stu dii the ologise ثم السفر الثالث Opus tertium .

ولو قورنت شخصية روجر سيكون بمعاصريه مثل بونا فنتورا أو توما أو ألبير الكبير ، وجدنا أنها شخصية تمتاز بالفراية ولكنها مع ذلك ترتبط إلى حد كبير بالتيار الدينى الذى كان سائداً فى ذلك العصر ، خصوصاً كما يتصل بالصلة بين الدين والفلسفة أو اللاهوت . فروجر سيكون يذهب إلى أبعد مما ذهب إليه توما فيحاول على طريقة بونا فنتورا ، أن يرجع كل العلوم إلى اللاهوت ، ويقول إن العلم الكامل هو اللاهوت ، وله عدنان مساعدان : الفقه Le droit canon والفلسفة

ويبين ما هنالك من صلة بين الفلسفة واللاهوت بأن يقول إن مصدر الفلسفة واللاهوت واحد تقريباً . ثم إن الفلسفة هي استمرار اللاهوت ، والفلسفة تقوم على تجربة باطنة يتم فيها إشراق إلهي على النفس الإنسانية ، فهذا الإشراق الباطن مصدره الله ، فكأن مصدر للفلسفة إذن هو الله كما هي الحال تماماً بالنسبة إلى اللاهوت . ومن ناحية أخرى لو نظرنا في تطور العلم لوجدنا أن الفلسفة تطور اللاهوت . وهنا نجد روجر بيكون يقدم لنا صورة عامة للتاريخ وفلسفة الحضارة على أساس أن الأصل أن الله قد أوحى بالدين الحقيقي للأنبياء وللآباء العبرانيين الأول ، وقد أعطى الله كل هذا اللاهوت مرة واحدة . وتشكلت على أساسه الفلسفة . لكن جاءت بعد هذه الفترة فترة اضمحلال في عهد نمروذ وأبولون ، وزاردشت وهرمس ، ففي هذه الفترة اضمحلت الفلسفة واللاهوت لابتعاد الناس عنهما وتأليههم لآلهة مزعومين ليسوا في واقع آلهة . ثم عادت الحال إلى ما كانت عليه من الحسكة والفلسفة في عهد سليمان . لكن تلاعب سليمان حالة ثانية للاضمحلال ، وجاءت بعد ذلك فترة نهوض ابتدأها طاليس ووصلت أعلى درجاتها عند أرسطو ، وليست فلسفة أرسطو غير استمرار لتقاليد العبرانيين وللوحى الذى أنزله الله على الآباء الإسرائيليين . ولكن تلا ذلك ، خصوصاً في القرن الذى يحيا فيه بيكون ، وفي القرون السابقة مباشرة ، فترة نهوض كانت الفترة التالية لهذه الحالة . ومن هنا نجد بيكون يظن في نفسه أنه طاليس ، أو أنه سليمان ، وأن مهمته ورسالته التى كان من أجلها وجوده ، هي القضاء على حالة الركود والاضمحلال التى يمثلها كبار اللاهوتيين في عصره وعلى رأسهم توما وألبير الكبير والسكسندردى هاليس وبونا فيتورا ، ومن هنا حل حملة شعواء على هؤلاء . والواقع أن روجر بيكون لم يكن فيلسوفاً فحسب ، بل كان في نظر نفسه نبياً كذلك ، نبياً جاء من أجل النهوض بالفلسفة من جديد والقضاء على كل ما هو موجود حينذاك . ولكن ليس معنى هذا أن روجر

يكون لا يعترف بتأثره بواحد من المعاصرين ، بل يقول إنه تأثر بأستاذه
« روبر جروسست من ناحية . أهمية العلوم الرياضية ، ثم تأثر من ناحية أخرى
بأحد الفرنسيين المعاصرين فيما يتصل بالناحية التجريبية ويعتبر هذا العالم الفرنسي
أستاذ التجارب ، لأنه في كتابه عن المغناطيس قد حث على القيام بالتجربة ،
ويقال : إنه يجب على الإنسان ألا يبحث بمقله فحسب ، بل يجب عليه إلى جانب
هذا أن يستخدم يديه من أجل الوصول إلى المعرفة العلمية الحقيقية . وهذا
العالم الذى ظل منسياً لمدة طويلة هو Pierre de Maricourt من
بيكارديا فى فرنسا ، ويسميه روجر بيكون . باسم أستاذ التجارب
Magister experim entorum ولقيام بهذه النهضة العلمية الفلسفية لا بد
فى نظر بيكون أولاً من القضاء على الأسانيد وعدم الخضوع لرأى أية شخصية
كانت ، فلا أرسطو قد قال الحقيقة ، لأنه أخطأ فى عدة مسائل ؛ ولا تلاميذه من
العرب كابن رشد وابن سينا لأن ابن سيدنا لم يبق لنا غير فلسفته الشعبية وهى
تأخيخ لفلسفة أرسطو ، أما فلسفته المشرقية فقد بادت . وكذلك المعاصرون نجد
أنهم لم يفيدوا شيئاً : فالـكسندر دى هاليس قد كتب سفرأ ضخماً يكفى وحده
أن يكون حبل فرس ، ولـكنه كتاب لم يأت فيه بشئ من عنده ، ويمكن
أن يلخص فى بضع صفحات قليلة . وكذلك ألبير الكبير ، إن كان قد عرف
الكثير من الأشياء وكان واسع الاطلاع فإنه كانت تفقسه معرفة اللغات ، كما كانت
تفقسه من ناحية أخرى معرفة علم المفاظر أو البصريات . وكتبه يمكن أن توجز فى
صفحات قليلة ، فلا بُد إذن من أن نطرح فكرة الأسانيد نهائياً ولا نعترف إلا
بما تأتى به المعرفة العقلية الصحيحة . وهذه تنقسم إلى قسمين : إلى المعرفة الرياضية ،
وإلى المعرفة التجريبية . فالمعرفة الرياضية تؤدى بنا إلى الوصول إلى حقائق
الأشياء بفضل دقة البراهين ووضوح الاستدلال ؛ ولـكن أفضل من هذه بكثير
المعرفة للتجريبية ، وذلك لأن التجربة تقدم لنا الدليل البين على حقيقة وصحة ما تأتى

به البراهين العقلية . فالإنسان لا يستطيع أن يكتفى - من أجل أن يكون لديه يقين كامل - بالمعرفة الاستدلالية الناشئة عن البرهان ، بل يجب عليه أن يضيف إلى ذلك التجربة لكي تؤيد هذه النتائج ، فإن الإنسان إذا عرف بالاستدلال أن النار تحرق فإن معرفته هذه لن تكون ثابتة يقينية كل اليقين إلا إذا جرب بنفسه تأثير النار فحينئذ تتكون لديه معرفة يقينية لا يتطرق إليها أدنى شك . والتجربة نوعان : تجربة باطنة وتجربة خارجية . أما للتجربة الباطنة فهي التجربة الإشرافية الروحية التي يصل بها الإنسان عن طريق الوجدان إلى معرفة حقائق البرهان وصحته ، ونتيجة الاستدلال وقيمه .

وأهم منها بكثير التجربة الخارجية ، وهذه التجربة الخارجية هي التي يقوم عليها ما سماه روجر بيكون باسم العلم التجريبي *scientia experimentalis* وهذا الاسم يظهر لأول مرة في تاريخ الف-كر على يد روجر بيكون . وبعدد روجر بيكون مزايا العلم التجريبي فيلخص المزايا في ثلاث رئيسية : أولاً أن العلم التجريبي هو الذي يعطينا النتائج واليقين بصحة النتائج في وقت واحد . أما العلم البرهاني فيؤدي إلى النتائج دون أن يجعلنا موقنين بصحة النتائج . فهو يبدأ بما وصلنا إليه بالتجربة ويستدل منه على أشياء ، ويجب أن تأني للتجربة بعد ذلك من أجل توفير طابعتها اليقيني . وبفصل روجر بيكون هذه المزية بالدقة في فصول طويلة كرسها لنظرية قوس قزح والميزة الثانية للعلم التجريبي أنه يسمح لنا بالبحث في المسائل التي هي على الحدود بالنسبة للعلم المادي . فمثلاً علم الطب يوصلنا إلى إحداث الصحة في الأبدان ، ولكن مسألة مثل إطالة العمر أو القضاء على الموت ، هي مسائل عرضية على هامش علم الطب . فالذي يهيئ لنا البحث فيها هو العلم التجريبي . والميزة الثالثة أن العلم التجريبي ينقذ إلى جميع أسرار الطبيعة ويكتشف كل الروابط الخفية الموجودة بها فهو يحاول لنا إذن الحصول على أكبر ما يمكن من العلم بالطبيعة وقواها مما يهيئ لنا العمل من أجل تفادي الأضرار وتجنب المصائب التي تأني في

الوجود ، ويجب على الكنيسة أن تعنى بهذا العلم التجريبي حتى تؤمن الناس شر أيام المسيح الدجال .

اكن روجر سيكون بعد أن وضع هذا البرنامج لم يستطع أن يحقق منه شيئاً . فهو وإن نتحدث بلهجة التحمس عن العلم التجريبي ، فإن ظروفه الخاصة لم تهنيء له القيام بالتجارب العلمية ، فقد ظل مضطهداً طوال حياته تقريباً ، كما أن مانشده من البابا من أجل إقامة الأجهزة العلمية المختلفة لم يحقق . وكتابه « السفر الأكبر » الذي نشاهد فيه أهم آراء روجر سيكون لا يحتوى كل العلم ، وإنما هو بحث يبدأ بالكلام عن فائدة اللغات ، وقد كان روجر سيكون ملماً أو عالماً بالعبرية والكلدانية واليونانية والعربية ، وبال كثير من المعارف في الفلك والجغرافية والصنعة . . . الخ وعلى كل حال فإن الميزة الرئيسية لروجر سيكون هي أنه كان أول من حث على القيام بالتجارب وأول من وضع الأسس الأولى للعالم التجريبي إلى جانب عنايته بالناحية الرياضية ؛ فمنهجه إذن جامع بين المنهج الرياضي وبين المنهج التجريبي معاً . ومن الناحية الأولى كان مؤذناً بقيام ديكارت ومن الناحية الثانية كان مؤذناً بقيام سميّة فرنسيس سيكون .

دنس سكوت

Duns Scot

تلك هي التيارات الأربعة الرئيسية التي سادت القرن الثالث عشر . ولكننا نجد إلى جانب ذلك أن هناك شخصيات قد أثرت تأثيراً واضحاً في الحركة الفلسفية في ذلك العصر ، وإن لم تنسب إلى واحد من هذه التيارات الأربعة . وأهم شخصية ولعلها تفوق شخصيات توما وبوناونتورا هي شخصية دنس سكوت . ويتلوه ريمون ليل ، وهذا الأخير لا أهمية له إلا في روحه العامة وفي فكرته في الفن الأكبر Ars magna وهو عبارة عن محاولة من أجل التفكير آلياً ، والوصول إلى علم

كلى كان الصورة الأولى للفن الجامع عند ليبنتز *Ars combinatoria* .
والفكرة الرئيسية فى هذا الفن الأكبر أننا نستطيع عن طريق رسم أشكال ،
نضع المقولات الرئيسية والمفاهيم الأساسية فيها ، وباستخدام طريقة معينة من
الأسئلة فيما يتصل بهذه المفاهيم الأساسية ، نقول نستطيع بواسطة هذه الطريقة
أن نصل إلى معرفة كل الحقائق فى الوجود. ولا قيمة لهذا الفن فى الواقع لأنه عبثاً
كثير منه أى شىء آخر . ولهذا ان نعنى بالحديث عنه .

بل نمضى إلى دنس سكوت الذى أتى بتركيب مذهبي يمد من حيث
طرافته ومن حيث قوة الإلهام التى تشيع فيه أعظم بكثير جداً من التركيب المذهبي
الذى قام به توما . ودنس سكوت كان فى طريق وسط بين النزعة الفرنسيسكانية
وبين النزعة الدومينيكانية . وقد كان النزاع بين هاتين النزعتين قوياً جداً
فى تلك الفترة ، فأصحاب النزعة الفرنسيسكانية تعصبوا لزعيمهم بونافنتورا ،
وتعصب أصحاب النزعة الدومينيكانية لزعيمهم توما . ولو نظرنا إلى هذا النزاع
الشائق ، لوجدنا أن الخصب فى التأمل والعمق فى التفكير الحى إنما ينسب
إلى النزعة الفرنسيسكانية. حقا كانت النزعة التوماوية ثورة فى أول الأمر ولكنها
لم تلبث أن تجمدت بفعل توما فأصبحت مجموعة من الحقائق المتحجرة الثابتة التى
لا تقبل النمو ولا التطور . بينما النزعة الفرنسيسكانية قد أنتجت شخصيات عميقة
خصبة كان لها أعمق أثر فى القرون التالية . ولو نظرنا إلى عدد الشخصيات
الرئيسية الأصيلة لوجدناها أكبر عدد الفرنسيسكان منها عند الدومينيكان .
والدليل على هذا أن القرن الرابع عشر ، وبخاصة اتباع أو كام Occam ، كانوا
خصوصاً من الفرنسيسكان . كما نجد هناك شخصية من أعظم الفلاسفة فى المصور
الوسطى كانت أيضاً تابعة لطريقة الفرنسيسكان ، ونعنى بها شخصية
دنس سكوت .

ولد دنس سكوت حوالى إما سنة ١٢٦٦ ، أو سنة ١٢٧٤ . ودرس فى أكسفورد أولا حيث تلقى ثقافة علمية ظاهرة على يد الحركة العلمية القوية التى أشرنا إليها منذ قليل . ثم انتقل إلى باريس للحصول على إجازة الدكتوراه وانضم إلى الطريقة الفرنسيسكانية . وحياته كانت قصيرة إذ أنه توفى سنة ١٢٠٨ . لكن على الرغم من قصر هذه الحياة فإنها كانت حياة حافلة جداً من الناحية العلمية ، فترك لنا الكثير من المؤلفات التى تكشف عن فكر عميق . وقد تأثر أثناء وجوده فى أكسفورد بالنزعة الفرنسيسكانية والنزعة العلمية ، وتأثر أثناء مقامه فى باريس بالنزعة التوماوية فحاول أن يوفق بين كلتا النزعتين ويظهر هذا أول الأسر فى مشكلة العقل والنقل فنرى دنس سكوت يحدد ميدان العقل بطريقة أدق مما فعله توما . وفى داخل ميدان العقل نفسه - وقد كاد أن يطرده منه كل الحقائق الدينية - حاول أن يحدد مهمة البرهان على أى نحو يجب أن يكون . فرأى أن البرهان ينقسم قسمين : برهان قبلى *apriori* وبرهان بعدى *a posteriori* . وتوما يعلم أن البرهان البعدى أقل مرتبة البرهان القبلى ، لأن البرهان القبلى ننقل فيه من العلة إلى معلولاتها وأثرها ، وهذا نستطيع أن نصل إليه عن طريق الاستدلال اليقضى . أما البرهان البعدى فهو الذى يبدأ من الآثار - لى يرتفع إلى المؤثر الأصلى ، ومن المعلولات لى يرتفع إلى العلة الأصلية . ولكن توما ، على الرغم من ذلك ، يعترف بأن البرهان البعدى هو برهان مع ذلك ، أى يؤدى إلى اليقين وإن كان ذلك بدرجة أقل مما الحال عليه فى البرهان القبلى . أما دنس سكوت فوقفه واضح ، فهو يقول إن البرهان البعدى ليس يقينياً يقيناً مطلقاً ، وإنما يقينيته نصبية فحسب ، فبينما توما يقول إن البرهان البعدى برهان أقل مرتبة ، ولكنه برهان يقينى على كل حال ، نجد دنس سكوت يقول إن البرهان البعدى برهان محتمل وليس يقينى مطلق اليقين .

وتبعاً لهذا الأساس يبحث دنس سكوت فى البراهين التى قدمها

- أو نخلصها - توما على وجود الله - فيجد أولاً أنه فيما يتصل بالبراهين على وجود الله يجب ألا نهتم كثيراً بالبراهين البعدية ، بل نهتم خصوصاً بالبراهين القبلية . وكذلك الحال فيما يتصل بصفات الله ، فصفات الله تنقسم إلى قسمين : صفات قالت بها الفلسفة ، وأخرى قال بها اللاهوت ولم تقل بها الفلسفة . فالصفات التي قالت بها الفلسفة مثل أن الله هو العلة الأولى الفاعلية وأنه الكمال الأول ، والغاية النهائية ، والصفات التي قال بها اللاهوت مثل أن الله قادر قدرة مطلقة ، عادل ، له عناية بالأشياء . هذه الصفات اللاهوتية ليست يقينية في نظر دنس سكوت وإنما تتلقى من الوحي فحسب . وهنا يلاحظ خصوصاً فيما يتصل بصفة العناية الإلهية أن دنس سكوت قد تأثر بالرشدية اللاتينية من حيث النظر إلى العناية الإلهية فجعلها حقيقة إيمانية لاحقيقة عقلية وأنه لم يقل إن إنكار العناية الإلهية يقينى بالعقل ، غير يقينى بالإيمان . فإذا نظرنا بالتفصيل في نتائج هذا التحديد لماهية البرهان ، وجدنا أولاً أن البرهان على وجود الله لا يمكن أن يتم بوضوح إذا ما بدأنا مما هو ممكن فحسب . ولما كانت البراهين التومابوية تبدأ في الأصل من المحسوس ، والمحسوس ممكن ، فإن هذه البراهين ليست بيقينية لأنها بعدية . والواجب أن يستعاض عنها ببراهين قبلية . وهذه البراهين القبلية هي التي تؤخذ من المفهومات أعني من الروابط الموجودة بين المفهومات بعضها وبعض . وهذا ما نوجه إليه توما نفسه في براهينه الأخيرة ، فبرهانه بواسطة العلية وبواسطة الكمال وبواسطة الغاية النهائية أو النظام — هي براهين تقوم على أساس تحليل مفهوم الكمال والعلية والغائية . ومن تحليله لهذه المفهومات أو التصورات يقيم براهين . وهنا نجد أنه تبعاً لهذا كان لابد أن يكون دنس سكوت قريباً من أنسلم لأن أنسلم كان في الواقع يبدأ من مفهوم ، وهذا المفهوم يجب أن يستلزم بالضرورة القول بوجود موضوعه . والاختلاف بين أنسلم وبين دنس سكوت هو في أن أنسلم يكاد يشعر الإنسان بأن القول بوجود الله قول

نظري يصدر عن شعور ممتلئ بالحضرة الإلهية في التجربة الباطنة . أما دنس سكوت فإنه يرى أن البرهنة على الله ابتداء من هذا المفهوم ، مفهوم الكائن الذى لا يمكن أن يتصور أكل منه ، يجب أن تكون برهاناً منطقياً كاملاً ، أعنى لا يقوم على الوجدان المباشر في التجربة الباطنة أو العيان العقلى الواضح الذى لا يحتاج إلى برهان منطقي متسلسل .

وطريقة برهنة دنس سكوت هي كما يلي : أن نبدأ بالممكن ، ومن قولنا بوجود هذا الممكن نقول بوجود الضروري أو الواجب فنجد أن هذا المفهوم ، وهو الكائن الذى لا يمكن أن يتصور أكل منه ، هذا المفهوم ممكن ، أعنى أن من الممكن تصور شيء هذا موضوعه ، ولكن مجرد تصور الإمكان هو في الواقع تصور للوجود في آن واحد ، لأننا لا نستطيع أن نتصور أن يكون هناك كائن لا يمكن أن يتصور أكبر منه ، دون أن نقول بالضرورة بأن هذا الكائن موجود في الخارج بالضرورة . فما نتصوره موجوداً بالضرورة ، لابد أن يكون في الواقع موجوداً بالضرورة ، أعنى أن إمكان وجود هذا الكائن هو في الوقت نفسه قول بوجود وجود هذا الكائن لأنه يتضمن في ذاته مبدأ وجوده ، وهذا ما يعبر عنه بعبارة أخرى ، فيقال إن مفهوم هذا الكائن يستلزم من تحليله أن الوجود والماهية بالنسبة إليه شيء واحد .

ومسألة أخرى هي مسألة خلود النفس . وهنا نجد دنس سكوت يحيل هذه المسألة إلى النقل فهو يقول إن أرسطوالم يثبت في الواقع خلود النفس ، كما أن البرهان على خلود النفس ليس يمكن يقيناً لا عن طريق البرهان القبلى ولا عن طريق البرهان البعدي ، فمن طريق البرهان القبلى لا نستطيع أن نبرهن بواسطة العقل الطبيعي أن النفس العاقلة هي صورة قائمة بذاتها وموجودة بنفسها . وإنما الإيمان وحده هو الذى يقول لنا ذلك ، كما لا نستطيع أن نثبت بواسطة

البرهان البعدي خلود النفس، وذلك لأننا لا نستطيع أن نقيم على أساس رغبتنا في الخلود ضرورة وجود هذا الخلود في الواقع؛ فالحيوان نفسه يجزع من الموت كما يجزع الإنسان سواء بسواء، ولكن هذا لا يدل مطلقاً على نفس الحيوان خالدة بالضرورة. وكذلك الحال فيما يتصل بالإنسان وهكذا نجد أن كثيراً من المسائل التي ظن حتى توما نفسه أن من الممكن أن يبرهن عليها عقلياً لا يبرهن عليها في الواقع، بل تنسب إلى ميدان الفقل لا إلى ميدان العقل. فقد رأينا أن البراهين على وجود الله ليست بيقينية لأنها تبدأ من المحسوس، كما أن صفات الله لا يمكن أن تحدد كلها بالدقة بحسب ما يعلمنا الفقل. وكذلك مسألة خلود النفس قد دخلت ضمن المعتقدات الدينية.

وإذا نظرنا بعد ذلك في فكرة الله عند دنس سكوت وجدنا أن الصفة الرئيسية التي ينسبها إلى الله هي اللانهاى، وبحلّل هذه الفكرة تحليلاً دقيقاً. فبعد أن كانت صفة الله المميزة هي أنه علة أولى أو مبدأ أول أو محرك أول وذلك عند توما، نجد عند دنس سكوت أن الصفة الأولى المميزة لله هي اللانهاى. وصفة اللانهاى يمكن أن نصل إليها بواسطة طرق ثلاثة:

(١) فالله نقول عنه إنه علة أولى، أو علة العمل، أعني أنه علة الوجود بأكله والموجود متعدد إلى غير نهاية فلما كان الله علة هذه الآثار اللامتناهية، وما هو علة لا بد أن يحتوى على معلولاته - بالقوة على الأقل - فإن الله لا بد أن يحتوى على معلولاته، فإذا كانت هذه الأخيرة لا نهائية فالعلة أيضاً لا نهائية

(٢) كذلك الله أيضاً عقل، والعقل يدرك صور الأشياء، والأشياء لامتناهية، فهناك إذن صور أو معقولات لا متناهية. وبالتالي الله بوصفه عقلاً هو لامتناه.

(٣) كذلك تثبت صفة اللانهاى عند الله من نظرنا إلى الميل الطبيعى

الخاص الذى نجده فينا ، وهو الرغبة فى الخير ثم الرغبة فى الحقيقة . فإننا نجد هذه الرغبة لا متناهية فى الأفراد ، وبالتالي هى لا متناهية فى الله الذى هو العلة النهائية للأشياء .

ومن هذه العلامة الأولى أو الصفة الرئيسية لله وهى اللانهاى نستطيع أن نحدد ماهية صفات الله ، من حيث الوحدة أو الكثرة . وهنا نجد أن دنس سكوت يحاول أن يرجع كل صفات الله إلى صفة واحدة هى صفة اللانهاى ، يعنى أن اللانهاى لا يقتضى تمييزاً بين صفاته بعضها وبعض ، لأن مجرد التمييز بين الصفات معناه تنافهاها إذ ستصبح حينئذ معدودة أى متناهية . إلا أنه لا يذهب إلى ما ذهب إليه ديكرت من سلب كل صفة متميزة ، عن الله . وإنما يقول مع ذلك بإمكان التمييز بين الصفات على أساس ما نضيفه إلى الله من أسماء . ومن ناحية أخرى نجد أن هذا اللانهاى فى الله يؤدى إلى القول أيضاً بأن إرادة الله لا متناهية . بمعنى أن الله يستطيع أن يخلق ما يشاء كما يشاء ، وعلى أى نحو شاء ؛ فالإرادة عند الله إرادة مطلقة . ولكنه لا يذهب هنا أيضاً إلى ما ذهب إليه ديكرت من القول بأن هذه الإرادة ليست محدودة بأى حد ، وإنما يحدد هذه الإرادة بشرطين : أولاً أن لا تكون الأفعال متناقضة ، وثانياً ألا تكون الأفعال غير متفقة مع ثبات الله . وأكثر من هذا يضيف دنس سكوت إلى هذا التحديد أن الله خاضع للوصيتين الأوليين من الوصايا العشر Dècalogue وهكذا تتحدد الإرادة الإلهية على أساس قانون عدم التناقض وأساس الثبات ، وأساس الخضوع لهاتين الوصيتين الأوليين .

أما ديكرت فعلى العكس من ذلك يذهب إلى أبعد حد فلا يخضع الإرادة الإلهية لأى شئ كان . ولكنه دنس سكوت مع ذلك يقول بأن صفة الخير فى الأشياء صادرة عن الله . فلو قدر وأراد الله أن تكون الأشياء التى

وضعها بأنها خيرة لا تكون كذلك لفعل بإرادته إرادة مطلقة . والأصل في أهمية الإرادة عند دنس سكوت أنه يقول بأولوية الإرادة Primauté على العقل . حقا إنه لكي يربد الإنسان شيئا كما يقول أرسطو لابد أن يتمقله أولاً ؛ ولكن يلاحظ مع ذلك أن للإرادة تأثيراً على العقل في كل أفعاله . وهذا يظهر بوضوح من تحليلنا لفكرة الإرادة . فنحن نقول إن الأصل أننا نتعقل الشيء ، ثم نريده ولكن الذي يحدث بالذلة هو أننا لا نريد من الأشياء إلا ما نختار أن نعرفه وما نريد أن نعرفه لأننا لا نتجه إلى تعقل كل الأشياء ، وإنما نتعقل فقط ما نختاره وما نريد أن نتعقله . فإرادة التعقل سابقة على التعقل الذي هو ساقى على فعل الإرادة ، فالأسبقية أولاً وآخرأ للإرادة على التعقل . والإرادة هي التي تلعب الدور الأخطر في كل ما يتصل بحياة الإنسان .

ومسألة أخرى من المسائل الرئيسية في مذهب دنس سكوت هي مسألة السكليات . وهنا نجد أن دنس سكوت كان من ناحية واقعياً ومن ناحية أخرى كان اسمياً . وذلك كله متصل بمشكلة « الفردانية » . فتوما يقول إن الأصل في الفردانية هو المادة كما يقول أرسطو . فأرسطو يقول إن الأصل في وجود الأفراد هو دخول المادة ، فالأصل في التفرد أو الفردانية هو المادة . ولكن دنس سكوت يحلّ مشكلة الفردانية على أساس أن الفردية ليست شيئاً طبيعياً كالمهيولى أو الصورة أو المركب من الاثنين ، وإنما الفردانية أو الفردية شيء آخر أكثر من هذه الناحية الطبيعية ، هي هذا الطابع أو الصفة الصورية التي تضاف إلى النوع وإلى المركب من المهيولى والصورة فتعطيه صفة خاصة . ومعنى هذا أن الفردية ليس أصلها المادة ، وإنما أصلها شيء خاص لا يمكن أن نسميه إلا باسم الصورة الفردية إن صح هذا التعبير . ومكنا نجد أن دنس سكوت يحمل للصورة وجوداً حقيقياً في الخارج . ونحن نراه يقول إن السكلى صادر عما في التجربة وفي الخارج ، ولكن له مع ذلك وجوداً خاصاً به . وهذا الوجود ليس فقط في النفس ،

بل يوجد أيضاً في حالة الفردية باعتبار أنه يوجد في الفرد وبمطليه تفرده ، فله وحدة إذن ، أى أن لا-كلى وحدة ؛ ولا-كن هذه الوحدة أقل مرتبة من الوحدة العددية للوجود العيني . فوقف دنس سكوت إذن موقف توفيق بين النزعة الواقعية ، وبين النزعة التوماوية . إذ نجد من ناحية أن ال-كلى متزعج من الجزئيات ، ومن ناحية أخرى نجد أن هذا ال-كلى ليس في الذهن فقط كما يقول الاسميون وتوما بل أيضاً يوجد في صورة وحدة ، وإن كانت هذه الوحدة أقل مرتبة من الوحدة العددية في الأفراد .

وإذا ألقينا الآن نظرة عامة إلى مذهب دنس سكوت ، وجدنا أن هذا المذهب أدق وأعمق وأخصب من مذهب توما . فمنهج توما يمتاز بأنه أكل وبأن فيه وحدة معمارية ، لأن توما كان كما يقول جليسون منظمًا للأفكار من الطراز الأول ، ولعله أن يكون أعظم منظم للأفكار عرفته الإنسانية . لكن إذا نظرنا إلى الروح العامة التي تسود المذهب ، وإلى القوة الموجهة للمذهب ، لوجدنا في الحال أن دنس سكوت يتفوق بمراحل على توما إن دنس سكوت يمثل الصورة النهائية للتركيبات المذهبية السائدة في العصور الوسطى . وهو من هذه الناحية ينسب إلى القرن الثالث عشر . ولا-كنه من ناحية النقد الذي وجهه إلى هذه المذاهب التي سادت في هذا القرن ، ومن ناحية تحديد الدقيق لميدان العقل والنقل - نجده ينسب بروحه إلى القرن الرابع عشر .

القرن الرابع عشر

كان القرن الثانى عشر عصر تركيب مذهبي وعصر بناء لمذاهب شائعة محكمة الأجزاء ، تعطى صورة عامة كاملة لجميع أنحاء الوجود من الناحية الفلسفية العقلية ومن الناحية اللاهوتية العقلية معاً . ولكننا سنجد أنه لابد بعد أن وصلنا إلى قمة التركيب المذهبي عند توما ، أن نفقد السكينة لهذا التركيب ، وتشدت العناصر المتعددة في هذه الأبنية المنطقية الشائعة . فكانت مهمة القرن الرابع عشر هي مهمة هدم وتفكيك للأبنية التي قامت في القرن السابق عليه .

والتيارات الرئيسية في هذا القرن ترجع الى ثلاثة تيارات رئيسية : تيار علمي حاول أن يتم ويستمر في الطريق الذي رسمه روجر بيكون ، وهذا التيار مقره أكسفورد ، كما هو طبيعي . والتيار الثانى : تيار تأثر بالرشدية اللاتينية عند سيجير البرينقى ، وكان أكثر صراحة وأوضح في تعبيره عن رأيه فكان تياراً مبتدعاً ، عاملته الكنيسة بفتحة التسوة وأكثر من إصدار قرارات الحرمان ضده . والتيار الثالث : تيار يؤس من التوفيق بين العلم والدين ، أو بين العقل والنقل ، وأدى هذا اليأس إما الى عدم الاكتراث بالناحية الدينية من حيث صلتها بالعقل ، وإلى الاعتماد على العناصر العقلية العملية الخالصة وذلك بالانصراف إلى العلوم العملية المفيدة ؛ وإما إلى اليأس من هذا التفكير اللاهوتي العقلي ، والاتجاه ، لنشدان الحقيقة الدينية ، إلى التصوف . والتيار الأول ، وهو التيار العلمى ، يمثله أوكام ، ودران Pirere ، Durand de St. Pourcain Auriol والتيار الثانى يمثله Janpun الذى بلغت على يديه الرشدية اللاتينية إلى أقصى ما وصلت إليه . والتيار الثالث يمثل الشق الأولى منه : من عنوا بالعلم عنابة

خالصة ، وخصوصاً أولئك الذين قاموا بالاكشافات المختلفة والاختراعات الحديثة
التي بدأت تترى منذ هذا القرن . ويمثل الشق الثانى شخصية ممتازة فى التصوف
المسيحى النظرى ، ونعنى بها السيد إكهارت Meister Eekhart .

أوكام

ولد أوكام فى مقاطعة Surrey حوالى سنة ١٣٠٠ م ودرس فى أكسفورد .
ثم لما ظهرت أفكاره وظهر أنها مبتدعة استدعاه البابا إليه فى أفينيون ، وحكم
عليه بالصمت أربع سنوات ولكنه لم يذعن للأمر ، بل فر فى سنة ١٣٢٨
إلى الملك لويس البافارى ملك بافوريا ، وهناك دافع عن الإمبراطور ضد البابا ،
وكتب رداً قاسياً على البابا الحالى والبابا الذى خلفه . وكان له كثير من المعجبين
به كل الإعجاب ، كما كان له خصوم أشداء إلى أقصى حد ، وتوفى سنة ١٣٥٠ .

وأهم مؤلفاته شرحه على كتاب « الأقوال » ، ثم كتاب quodlibeta .
septem . وأوكام خاتمة تلك الحركة التي بدأت فى أكسفورد ، سواء من الناحية
العلمية ومن الناحية الدينية اللاهوتية . فإننا نجد قد استفاد من الحركة العلمية التي
قام بها روبرت جروسست وروجر بيكون إلى أقصى حد . ثم استطاع عن طريق
هذه النزعة أن يصل إلى إيجاد مذهب فى المعرفة عميق ، يكاد أن يكون أكبر
محاولة من أجل تحليل مضمون عملية الفكر قامت فى العصور الوسطى .
وعلى أساس نظريته فى المعرفة ، أقام أقواله فى مسائل اللاهوت المختلفة ، وعنده
سنجد أن ميدان البرهان العقلى فى المسائل الدينية تضائل شيئاً فشيئاً حتى كاد
ينعدم أو قد انعدم بالفعل فأصبح كل ما يقول به العقل لا يرد به الوحي ، وكل
ما أنى به الوحي لا يمكن العقل أن يبرهن عليه . وعنده نصل إلى أقصى درجة
من درجات التمييز والفصل بين العقل والنقل إذ أصبح بين هذين الميدانين سور
لا ينفذ منه أى تأثير من جانب الميدان الواحد فى الميدان الآخر .

وأوكام يبدأ كما بدأ دُنس سكوت ببيان طبيعة البرهنة ، فيقول إن المعرفة الصحيحة تأتي دائماً عن طريق البيئة ، evidence ، فكل ما لا يستطيع الإنسان أن يكشف عنه بجلاء عن طريق البرهان العقلي يجب ألا يقول به . تضاف إلى هذا الناحية التجريبية التي أخذها عن روجر بيكون فهو يقول إن التجربة هي المعيار في كل المعرفة ، بل المعرفة الحقيقية وحدها . ومن هاتين النقطتين الأساسيتين يقيم أوكام مذهبه في المعرفة أولاً ، ثم يحدد موقفه من الحقائق الدينية المختلفة ثانياً .

فلنبدأ بالبحث في نظرية المعرفة عنده . فنجد أنه أولاً يقول إن البيئة نوعان : بيئة عيانية حسية ، وبيئة عقلية مجردة . وهذه الأخيرة خاصة بالروابط بين المفاهيم ، وهي بالتالي ، لا تقول بوجودات خارجة بمعنى أن الأحكام في هذه المعرفة أحكام على مفاهيم لا على موضوعات ، أما في حالة البيئة الحسية فالأحكام أحكام على أشياء ، لا على روابط بين المفاهيم . ومن هنا فإن البيئة الحسية تؤدي إلى معرفة عقلية لحسب . ولما كان الوجود الحقيقي في نظر أوكام - كما سنرى بعد قليل - هو وجود الجزئي والموجود العيني القائم ، بينما الكل لا وجود له في الواقع ، بل ولا في الذهن بطريقة حقيقية كما يزعم دُنس سكوت ، فإن المعرفة الحقيقية ليست هي الصادرة عن البيئة العقلية ، بل تلك الصادرة عن البيئة الحسية .

ثم يأخذ أوكام بنفس المبدأ الذي قال به أرسطو ، القائل بأنه لا يجب التكثير من الأشياء دون ضرورة ، نقول إنه يتخذ هذا المبدأ لكي يستخدمه سلاحاً ضد أرسطو نفسه . ويجب أن نفهم هذا القول عند أوكام على أساس الناحية الثانية من نظرية المعرفة عنده ، ونعني بها الناحية التجريبية . وتبعاً لهذا نقول إن كل ما لاندل عليه التجربة يجب رفضه ، فلا داعي لتكثير الموجودات

دون ضرورة ، والضرورة هنا هي الضرورة التجريبية أعنى التى تقول
بها التجربة الحسية .

ولننظر بعد هذا فى الحقيقة أو فى ماهية المعرفة من حيث الصحة والبطلان ،
ومن حيث التعبير . فنجد أولاً أنه مما لاشك فيه أن هناك قضايا صادقة وأخرى
كاذبة فهناك إذن حقيقة ولا حقيقة . فإذا نظرنا فى أية قضية وجدناها مركبة
من ألفاظ ، لأنى لو نطقت بقضية ما من القضايا ، فلن يجد السامع فيها غير
أصوات مسموعة فحسب ، ولاتدل على موجودات خارجية إلا بطريق غير
مباشر . فالعيان الحسى هو وحده الذى يدل على موجودات خارجية مباشرة ،
أما القضايا فلا تدل إلا بطريق مباشر على هذه الموجودات الخارجية . وأياً ما كانت
هذه الإشارة من جانب القضايا أى الموجودات الخارجية العينية فالقضية تنحل
أولاً وآخر إلى أصوات هى الألفاظ . فكل قول إذن مرجعه إلى اللفظ . وهذا
ما يسمى باسم النزعة اللفظية المتغالية عند أوكام .

والألفاظ إذا حللناها وجدناها إما أن تعبر عن ألفاظ أو تعبر عن أشياء
أو تعبر عن أفكار . والألفاظ التى تعبر عن ألفاظ لا داعى للبحث فيها لأنه
لا قيمة لها من الناحية العلمية . فلنبحث فى النوعين الآخرين وهما : الألفاظ التى
تدل على أفكار ، والألفاظ التى تدل على أشياء .

وهناك فارق واضح بين كلا النوعين . وذلك يظهر بوضوح على وجه
التخصيص إذا تذكرنا أن الموجود الحقيقى هو الجزئى العيى القائم فى الخارج ،
بينما السكى لا وجود له إلا فى الذهن فحسب باعتبار أنه شئ جُرد من الموجود
الخارجى . فإذا بحثنا خصائص الألفاظ الدالة على الأفكار وتلك الدالة على
الأشياء ، وجدنا الدالة على الأشياء هى الحقيقة ، لأنها تدل مباشرة على موجودات
خارجية واقعية ، أما الدالة على أفكار فلا تدل إلا على روابط يتصورها العقل

ولا وجود لها في الخارج . وهذه التي تدل على أفكار لو حللناها لوجدنا أنه لا داعي إلى القول بها باعتبارها مستقلة في وجودها ، أعني أنه لا داعي للقول بالـسكلى باعتبارها جنساً أو باعتبارها نوعاً . فنحن نقول بالـسكلى لتفسير المعرفة ، بأن نقول إن السكلى ضرورى أولاً من أجل تفسير انتقال الأثر الحسى من حالة الوجود في الخارج في الموضوعات إلى حالة التمعل . فنفترض حينئذ وجود صورة متوسطة بين الموضوع الخارجى وبين العقل التمعل لهذا الموضوع الخارجى ، وهذا نقول به على أساس أن التشبيه يدرك التشبيه ، فلا بد من حدوث عملية تمثيل أو تشبيه بين الشيء الخارجى وبين العقل ، بأن توجد صورة متوسطة تشارك في المعقولة التي للعقل ، ومن ناحية أخرى تكون صادرة عن الموضوع ، وهذه الصورة المتوسطة هى السكلى . وثانياً نقول بوجود السكلى من أجل بيان عملية العقل الفعال والعقل المنفعل من حيث الحركة ، لأن الشيء لا يكون من جهة واحدة وفي آن واحد محركاً ومتحركاً معاً . فإذا نظرنا في هذين السببين اللذين من أجلهما نقول بوجود السكلى ، نجد أن كليهما غير صحيح ، وذلك لأننا إذا قلنا بضرورة وجود شيء يتوسط بين الموضوع المادى وبين العقل الصورى حتى يتم التمعل ، فنفترض حينئذ وجود صورة متوسطة معقولة هى السكلى السكى يتم التمعل — يجب علينا مادامنا نقول بهذا ، أن نقول أيضاً بضرورة وجود صورة تتوسط بين الموضوع المادى وبين هذا السكلى المتوسط ، لأن هذا السكلى هو الآخر معقول ، والموضوع مادى ، فلا يتم الانتقال إلا بتوسط شيء بينهما . وهكذا نضطر إلى القول بعدد من المتوسطات لا نهاية له بين الموضوع المادى وبين العقل التمعل . ولكن كما رأينا في المبدأ الأول — وهو القائل بأن من الواجب عدم تكثير الأشياء دون مبرر — فإنه لما كنا على أساس القول بعدم إمكان الإنصال المباشر بين المادى والمعقول نضع شيئاً متوسطاً ، ورأينا بعد هذا أنه إذا قلنا بهذا المبدأ فسندضطر إلى وضع كثير من المتوسطات ، فإما أن نقول

بعدم وجود متوسط إطلاقاً ، وإما أن نقول بوجود ما لا نهاية له من المتوسطات والقول الثانى باطل ولا نقول به فى الواقع فى حالة الكلّى . فلا بد إذن من الاختصار على القول الأول ، وهو عدم وجود متوسطات بين العقل والموضوع . فالسبب الأول إذن مرفوض .

والسبب الثانى ليس أقل تهافتاً من الأول . فإذا كنا نقول عن الله إنه فى حالة الخلق لا يحتاج إلى متوسطات أثناء الخلق ، بل يتم الخلق بوجود صلة مباشرة بين الله وبين ما يخلق ، كذلك الحال فى حالة التعقل : لا داعى للقول بوجود متوسط ، بل يكفى فقط أن يوجد العقل أمام موضوع التعقل لكي يحدث للتعقل ، فلا داعى إذن لهذا الوسيط وهو الكلّى . وبهذا تسقط الحجتان اللتان ساقهما القائلون بالكلّى ، وبالتالي يسقط القول بالكلّى باعتباره ضرورى للوجود .

ولكن هل معنى هذا أن أوكام ينكر كل وجود للكلّى ؟ لا ، وإنما هو يقول إن الكلّى عبارة عن الأثر الذى يبقى فى الذهن بعد حدوث عدة أشياء من نوع واحد . وهو ليس إلا لفظاً فحسب ، وصفة الاشتراك فى هذا اللفظ تأتى من كونه يصلح لأن يشترك فيه كثيرون . ومن هنا نجد أن اللفظ الذى من هذا النوع ، وهو ما يسمى باسم التصوّر أو النوع أو الكلّى ، يختلف بحسب درجة المعرفة : فإن كان معرفة واضحة كان معرفة بالجزئى ، وإن كان معرفة غامضة كان معرفة بالكلّى . فحينما أقول عن سقراط إنه سقراط تكون لدى معرفة متميزة واضحة لأنها معرفة بالجزئى . وإذا قلت عن سقراط إنه إنسان ، فلدى معرفة غامضة . والمسألة إذن إنما هى مسألة غموض أو وضوح فى إدراك الأشياء أو التصورات ، إذ الكلمات ليست غير صور غامضة عندنا عن أذركات .

تلك خلاصة مذهب أوكام فيما يتصل بنظرية المعرفة ، وبمشكلة الكلّيات .

فإذا كنا قد رأينا أن مجرد تحديد البرهان عند دئس سكوت قد أدى إلى نتائج خطيرة جداً فيما يتصل بحل المشاكل اللاهوتية ، فلا بد أن ننتظر قطعاً من وراء هذه الثورة الضخمة في نظرية المعرفة عند أوكام أن يحدث تعديل شامل وقلب للأوضاع كامل في النظر إلى إمكان البرهنة في المسائل الدينية . ولناخذ في بيان هذه المسائل مسألة مسألة . ولنبدأ أولاً ببراهين وجود الله .

وهنا نرى أوكام ينقد البراهين التوماوية نقداً عنيفاً على أساس أن هذه البراهين ليست يقينية . وكل ما يمكن أن يقال عنها هو أنها براهين محتملة . وأحسن هذه البراهين البرهان القائم على العلية . ومع ذلك يجب أن نعدل هذا البرهان ، فلا نقول إن الله هو علة الموجودات ، بل نقول إنه الحافظ لكل الموجودات ، وذلك لأن الله إذا كان علة فيمكن أن يتصور عدم التناهي . إذ من الممكن أن تتصور علية لانهاية لها في الزمان اللامتناهي . ولكن تصور الله بوصفه حافظاً لا يكون في لحظة معينة — أعني أننا سننظر حينئذ نظرية عمودية — أقول إن التصور على هذا النحو يقتضى الوقوف بالضرورة عند علة أولى يمكن أن يضاف إلى ذلك أن تكون هذه العلة الأولى هي الوجود الأكمل الأول أي الله . غير أن هذا أمر لا يقول به سياق البرهان ، بل يضاف من جديد إلى مضمون البرهان ، عن طريق الإيمان ، فيقال إن العلة الحافظة هي الله ، أما البرهان نفسه فلا يقول هذا بيقين ، فنلّا لورأيتُ امرءاً قادمًا ، فإنتى أعرف أن إنساناً قادمً ، بيد أنى لا أعرف أن هذا القادم هو بطرس أو بولس .

والبرهان بواسطة الحرك الأول ليس يقينياً هو الآخر . إذ استطع أن أتصور عدم التناهي في الحركات . وهذا أوضح من أن يحتاج إلى فصل بيان . فنلّا المصا التي أحرك بها شيئاً هي جسم . والجسم ينقسم إلى مالا نهاية ،

فكأن ثمة مالا نهاية له من الحُرِّ كات بين اليد وبين السكرة التي تحركها المعصا .
فن الممكن إذن أن نتصور عدم التناهي في الحُرِّ كات — هذا من ناحية ، ومن
ناحية أخرى نشاهد هذه الظاهرة ، ظاهرة عدم التناهي ، في هذه الواقعة وهي
أن عدد الناس الذين وُجدوا حتى الآن غير متناهين ، وتبعاً لهذا أنه وجد عدد
لانهاية له من النفوس الإنسانية ، اللهم إلا إذا قلنا مع الرشدية اللاتينية إن ثمت
عقلاً أو نفساً واحداً .

ومن هذا يتبين أن إحدى القضيتين اللتين عليهما يقوم هذا البرهان كاذبة .
والأمر على هذا النحو أيضاً بالنسبة إلى القضية الأخرى التي تقول إن كل
متحرك فإنه يتحرك بغيره — فهي أيضاً كاذبة ، لأن النفس الإنسانية تتحرك
بذاتها ، كما يلاحظ أيضاً أن الجسم الثقيل يتحرك بذاته ، فهناك إذن أشياء
تتحرك بذاتها ، وليس إذن كل متحرك فهو متحرك بغيره .

وبسقوط هاتين القضيتين يسقط البرهان الذي أقيم على أساسهما . وهكذا
للشأن أيضاً في سائر البراهين التي ساقها القديس توما لإثبات وجود الله . إنها
براهين محتملة لحسب ، وليست يقينية . على أنه من الممكن مع ذلك أن ينظر
إليها على أنها أبسط وأوضح ، فنصوِّر وجود محرك أول واحد أبسط ، ونصوِّر
وجود إله واحد أبسط من تقدير عدّة محركات وعدّة آلهة . والخلاصة إذن أن
هذه البراهين هي مجرد فروض مبسّرة *hypothèses commodes* لكنها ليست
براهين قطعية ، فمثلاً القول بأن الله واحد — إذا أقمناه على أساس فكرة العالم
الذي نحن فيه ، فن يذّرنا أنه ليس ثمّ عدد آخر من العوالم ، وكلٌّ منها يحتاج
في تفسير وجوده إلى محرك أول ، وإله ؟ خصوصاً واللاهوتيون يعترفون بأن الله
في فعل خَلَقَ هذا العالم لم يستنفد كل قدرته على الخلق .

وبعد أن يفرغ أوكام من نقد البراهين على وجود الله ، يبحث في صفات

الله ، وينقد ما قيل بشأنها ، وينتهى من هذا النقد إلى إنكار إمكان نسبة هذه الصفات إليه . فالصفة الرئيسية التي قال دُنس اسكوت إنها صفة الله المميزة الأولى ، وأعنى بها أن الله « لا متناه » — يمكن أن يتصور أنها غير صحيحة ، لأن قولنا : « السكائن الذى لا يمكن أن يُتصور أكلُ منه » — هذا الاصطلاح اللفظى لا يرغمنا أو يلزمنا القول بأن له مدلولاً واقعياً حقيقياً . كذلك الحال فى صفة « الثبات » ، أعنى القول بأن الله ثابتٌ باقٍ — لا حاجة إليها إذ يكفى وجود مَلَكَ واحد من أجل حدوث حركة مستمرة . والقول بأن الله قادرٌ قدرة مطلقة ، وبأنه يعلم الأشياء الخارجية ، وبأنه الفاعل المباشر للأشياء — كل هذه الصفات ليست بغيرية ضرورية ، إنما الوحي هو الذى علمناها . وهكذا يستمر أوكام فى نقد ما يعزى إلى الله من صفات ، وينتهى إلى القول بأنها ليست بغيرية ولا ضرورية .

وبعد نقده لصفات الله كما ذكرها اللاهوتيون والفلاسفة ينتقل إلى المشكلة الثالثة ، مشكلة النفس الإنسانية : هل هى خالدة . فيقول إن خلود النفس أمرٌ لم يَقُمْ عليه برهان يقينى ، ذلك لأن البرهان إما أن يقوم على أساس التجربة الخارجية ، أو التجربة الباطنية . وفى التجربة الباطنية : نحن نشعر بمواطن مختلفة ، اسكن هذه المواطن لانقول لنا بوجود ذلك العقل للفعّال الذى عليه يقوم سِرُّ الخلود . وكذلك الشأن فى التجربة الخارجية ، لا يستطيع الإنسان أن يبرهن على أن فى النفس جزءاً خالداً . والنتيجة هى أن خلود النفس لا يثبت يقيناً بالعقل ، وإنما هو عقيدة نتلقاها من الوحي .

على أن الأمر لا يقتصر عند أوكام على نقد هذه المسائل الميتافيزيقية الثلاث الرئيسية ، بل يمتد نقده إلى الناحية الأخلاقية فنقد الأوامر والنواهي الأخلاقية ، وهنا نراه أكثر مغالاة وإسرافاً فى النقد من دُنس اسكوت فى بيانه للمشيمة الإلهية . فهو ، أعنى أوكام ، لا يحدّ الإرادة الإلهية بقانون التناقض وبالوصيتين الأوليين

من الوصايا العشر كما فعل اسكوت ، بل راح يؤكد أن الله قادر أن يفعل أى شىء كيف شاء . فلو شاء لجعل مائتهى عنه الوصايا العشر فضائل ! فالله إذن يفعل ما شاء وكيف شاء .

نظرة عامة

إلى فلسفة المصور الوسطى

إن النظرة العامة إلى فلسفة المصور الوسطى كما غرسها فى نفوس الناس أولئك الذين زعموا فى القرن الخامس عشر والسادس عشر أنهم قد قضوا على الماضى واستأنفوا من جديد ما انتهى اليه اليونانيون وقضى عليه فلاسفة المصور الوسطى — إن هذه النظرة هى أن المصور الوسطى كانت عصور ظلام وفترة ركود ، توقف فيها الفكر الإنسانى توقفاً تاماً أو شبه تام ، بعد أن كان يسلك سبيله قديماً فى أيام اليونان والرومان ، وكأنّ تمت فى رأيهم هوة غير معبورة بين الفكر كما خلفه اليونانيون فى القرون الثلاثة الأولى للمسيحية وبين الفكر الذى بدأ به العصر الحديث فى القرن الخامس عشر أو السادس عشر .

وهذه النظرة تقوم بدورها على أساس تقسيم التاريخ إلى أقسام ثلاثة : المصور القديمة — المصور الوسطى — المصور الحديثة . وهذه الصورة الإجمالية للتاريخ لوامتحنها لوجدناها زائفة باطلة كما يقول اشپنجلر Spengler ، صورة أعمت المؤرخين وجعلت للفكرة التى لدينا عن تطور الحضارة وتطور التاريخ العام فكرة مشوهة خاطئة كبل الخطأ .

فلننظر الآن نظرة عود إلى هذه المصور الوسطى كما تتجلى فى الفلسفة . هنالك يقبضى لنا أنها بدأت أولاً من مجموعة من الأقوال المقدسة التى جاءت

إما عن طريق الوحي، أو عن طريق آباء الكنيسة الملهَمين: ولما بدأ الفكر من هذا الإطار اضطر أن يفسر نفسه على التجول في داخل حدوده، دون أن يستطيع الخروج عليه، مثله مثل من غلّق دونه الباب في حجرة ضيقة لا يملك الخروج منها ولا يملك إلا التجوال في داخل نطاقها.

وهكذا الشأن في المصور الوسطى الأوربية: وجد العقل الإنساني نفسه مغلقاً عليه داخل أسوار متينة هي أسوار العقيدة الدينية، أعنى داخل حصن الإيمان، فكان عليه أن يقتصر على التجوال بين هذه الجدران. ولما بدأ يشعر بشيء من الحيرة كان عليه مع ذلك أن يجدد موقفه من مسألة حق العقل بإزاء العقل، أعنى الصلة بين نفسه وبين مضمون الإيمان المفروض عليه. وكان عليه في أول الأمر أن يقول بأن الانفاق تام فيما بين ما يقول به العقل وما أنى به الإيمان، لأن الحق لا يعمد، والفلسفة ما هي إلا البحث عن الحق، والحق هو الدين. لهذا نجد عند الآباء الأولين أن كلمة « لا هوت » وكلمة « فلسفة » أو « حكمة » تدلان على أمر واحد، كما هو مشاهد عند بوستينوس St. Jusrin. ثم تطورت الصلة شيئاً فشيئاً، فحاول العقل أن يؤكد كيانه إزاء هذا المضمون. فبدأ أولاً بالخضوع في شيء من الدهاء، بأن قال إن الحقيقة هي الحقيقة الإيمانية، غير أن هذه الحقيقة مجمة، فهي في حاجة إلى التفصيل والشرح، وكلاهما يتم عن طريق العقل. وهذا الموقف نراه واضحاً في القرنين العاشر والحادي عشر، إذ نجد أنسلم Anselme ينشد من وراء استقلال التفكير أن يتعقل الإيمان، أعنى أن يفسره حتى يتعقله، ولهذا كان شعاره: أومن لأن تعقل *credo ut iutelligam*.

وأبيلارد في القرن الثاني عشر وقف مثل هذا الموقف وإن تقدم في سبيل تقرير نصيب العقل. فهو لا يزال يؤمن بأن عقيدة التثليث قابلة لأن يبرهن عليها

عقلياً وهكذا كان لا يزال يقول إن الحقيقة الدينية تتفق في كل أجزائها مع ما يقضى به العقل . بيد أننا نجد عنده تقدُّماً أكثر مما كانت الحال عليه عند أنسلم ، ذلك لأن أيبيلارد قال أيضاً بوجود تعارض بين أقوال اللاهوت بعضها وبعض ، وبين أقوال اللاهوت وأقوال الفلاسفة ، وذلك في منهجه المعروف بمنهج « نعم ولا » Sic et non .

وما أقبل القرن الثالث عشر حتى بدأ يحدّد أكثر فأكثر ميدان العقل ويميّزه من ميدان الإيمان ، تمييزاً يعضى قدماً لدى كبار الفلاسفة اللاهوتيين نحو التمييز الواضح البين بين ماله عقل وما للنقل ، وهذا التيار يستمر قوياً من بوناغنتورا مارين بتوما حتى نصل إلى دنس سكوت ، فنرى ميدان النقل الذي يمكن إثباته بالعقل قد انحسر شيئاً فشيئاً وضاق مداه ، فتوما أبعد من ميدان البرهان العقلي عدداً وافرأ من العقائد الدينية التي ظن أسلافه أن من الممكن إثباتها بطريق العقل ، مثل التثليث والتجسّد والخلاص ، فقال إنه ليس من الممكن أن يُبرهن عليها عقلياً . وجاء من بعده دنس سكوت فأنكر إمكان إثبات خلود النفس إثباتاً عقلياً ، بل أن براهين وجود الله وبيان صفاته لا تقبل كلها أن تكون عقلية ، وكل ما يمكن أن يقال عن هذه البراهين هو أنها محتملة وليست قطعية .

وفي خلال القرن الرابع عشر انفصل ميدان العقل عن ميدان الدين انفصالاً يكاد يكون تاماً ، بمعنى أن ما يأتي به الوحي قد لا يكون قابلاً للبرهان العقلي ، ولا يقضى به العقل ليس من الضروري أن يكون الوحي قد جاء به . وكانت نتيجة هذا كله أن أصبحت مشكلة العقل والنقل مشكلة غير ذات موضوع ، ، مما كان إيذاناً بقيام الفلسفة الحديثة التي تحاول التوفيق بين العقل والنقل ، بل تدعج هذه المشكلة خارج نطاق البحث الفلسفي .

ومن هذا العرض لسريع التطور النظر إلى الصلة بين العقل والنقل طوال القرون الوسطى يتضح لنا أن الموقف في هذه العصور ليس على الصورة التي رسمها رجال عصر النهضة الأوروبية ، صورة التجحر العقلي ، بل نشاهد خطأً للتطور نحو تحرر العقل مستمراً يبدأ من جون سكوت أريجين Erigene ويستمر دون النواء ولا انقطاع حتى نهاية القرن الرابع عشر ، أعنى نهاية العصور الوسطى .

والواقع أن القرن الخامس عشر ، وهو عصر النهضة الأوروبية لم يأت بشيء مفاجيء ولم يكن طفرة مباغتة ، بل كانت الأفكار التي ظهرت فيه استمراراً لتطور حتى مستمر في القرون السابقة عليه ، وكان إفضاء طبيعياً لنمو حثيث متواصل لحرية العقل الإنسانى وانطلاقه من القيود التي فرضت عليه في القرون الأولى .

ولهذا يجب أن نرفض دعوى من يزعمون أنه كانت هناك نهضة Renaissance في القرن الخامس عشر ، بمعنى بعث مفاجيء وطفرة في التطور ، فلا نهضة ولا شبه نهضة ، بل استمرار متطور حثيث فمأل لاهوة فيه ، تطور للعقل الإنسانى نحو الحرية والتفكير المستقل غير المحدود بمضمون ثابت يفرض عليه من خارجه فرضاً .

وعلينا إذن أن نرفض هذا التخطيط الإجمالى للساذج الذى جرى عليه المؤرخين حتى الآن : عصور قديمة - عصور وسطى - نهضة - عصور حديثة . بل التاريخ سلسلة من الحضارات ، وكل حضارة تؤلف دورة مغلقة ، فى داخل كل منها يسير التطور فى تناظر مع مسار التطور فى الدورات الحضارية الأخرى : يبدأ الفكر من العقيدة الدينية ، ثم يتحرر العقل على صورة فلسفة ، ثم يتطور على هيئة علم تجريبى ، ثم يصبح عقلاً عملياً يعنى بالآلية (التكنيك) للصحوبة (١٣ - ف)

بالأفكار الوهمية الفاترة الشاحبة في الجانب الروحي . وعلى هذا النحو يجب أن نفهم أن المصور القديمة قد انتهت بالميثاغورية الحديثة والأفلاطونية الحديثة، إن كان ولا بد أن ننسب الأفلاطونية الحديثة إلى الحضارة القديمة، لا إلى الحضارة العربية السحرية كما هو الواجب . ثم تمر فترة طويلة من القرن الثالث الميلادي حتى العاشر الميلادي ، فترة هي فترة شعوب الفلاحين ، كما يسميها اشبنجلر ، أعني فترة تخلو من الحضارة المنظمة ، بل يكون هناك مجرد اختلاط واختمار سينبتق عنهما نموذج وروح حضارية جديدة ، وإن لم يكن من الضروري أن يحدث مثل هذا الانبثاق . ولكن في سنة ١٠٠٠ ميلادية ولدت روح حضارة جديدة هي روح الحضارة الأوروبية الفأوسنية كما يقول اشبنجلر، حضارة ستستمر في تطورها وفقاً لمنحنى التطور العام لكل حضارة أن تبلغ نهايتها حوالي سنة ٢٠٠٠ م . لقد استيقظت روح جديدة في سنة ١٠٠٠ م وسط الركود والاضطراب وانعدام الصورة الذي كان سائداً في القرنين الأخيرين من الدولة الرومانية وفي القرون الخمسة التي تلت ذلك حيث الشعوب المتبربرة ، إلى أن ينبثق من هذه البربرية المضطربة روح الحضارة الجديدة . ومن سنة ١٠٠٠ م يستمر التطور بغير وثبات ولا انقطاعات حتى عصرنا الحاضر. وفي هذا كله لا نشاهد نهضة ولا شبه نهضة - بالمعنى الذي حددناه سابقاً ، أعني طفرة ليست إفشاءً طبيعياً لتطور سابق مباشرة - وهذه الصورة العامة الإجمالية للتطور نراها أجلى ما نراها في التفكير الفلسفي . فالعمل الذي قام به روجر بيكون وأوكام مرتبط كل الارتباط بالحركة العلمية التي شارك فيها فرنسيس بيكون وجاليليو ودكارت وبسكال ونيوتن وليبنس في القرنين السادس عشر والسابع عشر، وليس تمت أى انتقال مفاجئ من القرن الثالث عشر حتى القرن السابع عشر . وتكونت في هذه الفترة النزعات الإقليمية في اتجاه التفكير ، فكانت إنجلترا نزعتها العلمية التجريبية في المصور الوسطى على يد روجر بيكون ووليم

أوكام ، كما كونتها في القرنين السادس والسابع عشر على يد فرنسيس بيكون ونيوتن .

وإيطاليا كونت نزعتها المذهبية العامة على يد توما وبوناونتورا ، ثم في صورة تركيبة رائعة بفضل عبقرية دانتة في العصور الوسطى كما سيكونها جوردانو برونو وجاليليو في القرن السابع عشر . ووضعت فرنسا تقاليدها الروحية الأصلية : من حرية الفكر والجدل والأفكار الواضحة والإيمان بالمبادئ العقلية المجردة بصرف النظر عن الواقع والتجربة ، في تلك القرون من العصور الوسطى ، أعني من القرن الثالث عشر حتى الرابع عشر في جامعتها للسوربون ، تماماً كما سنهاها متجلية في العصر الحديث عند ديكارت وبسكل .

ومكذا نرى أن العصور الوسطى لم تكن في الواقع غير دور من أدوار تطور الحضارة الأوروبية وهي تسعى إلى تحقيق إمكاناتها ، دور عامٍ بالنفـس الكبير الحى الخصب المناضل من أجل حرية العقل في النفسـكبير والبحث عن الحقيقة واكتفائه أسرار الطبيعة وتحقيق الوسائل المؤدية إلى تقدم الإنسانية .
